٨٠٩

حسن چلبی علی المواقف

حسن چلبي على المواقف

حسبي

حاشية على شرح المواقف للمولى
حسن چلبي تغمده الله تعالى بغفرانه

امانة ووديعة
... صدر عالي
سنة اربع وتسعين والف
... احمد خواجه
الي

[illegible]

[illegible]

يقال تصحيح الكتاب المطالع
ولا يقال تصحيح فيه ناعه
لمر

٨٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي تولهت الافهام في كبرياء ذاته وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته تهللت على وجنات الكاينات اثار [illegible] بانه وتلألأت في صفحات الموجودات انوار سلطانه فسبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة واسس مبادي الدين على الكتاب والسنة ثم الصلوة على سيد الرسل وموضح السبل المبعوث الى الاسود والاحمر الشفيع المشفع يوم المحشر ابي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة المشهور خبره في الامم السالفة الذي نسخت بشريعته الشرايع والملل وتبدلت ببعثته الدول والنحل وعلى آله واصحابه بدور معالم الايمان وشموس عوالم العرفان ما وقب ليل وغسق ولاح نجم وخفق وبعد فاعلموا معاشر طلاب اليقين سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين ان اصحاب العقل متطابقون وارباب النقل متوافقون على ان افضل الرغايب رتبة وجمالا وارفع المآرب منقبة وكمالا العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشياء وحيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء واشرف العلوم وانفعها واكمل المعارف وارفعها هي العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم الصلاح للعباد ويغتنم الفلاح في المعاد وعلم الكلام من بينها اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق والحبر المدقق جامع المعقول والمنقول قرة عين القبول السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون واذعن لعلو مرتبته المعاندون وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج الانظار واحتوى على خلاصة ابكار الافكار واني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوايده فلي الرغبة في ان اوفي كيلي من فرايده متنوعا لاستثبات حقايقه افاويق المجهود متخطيا في درك دقايقه كل حد من الجد معهود حايما حول حماه من قطرها الى ان قرنت من [illegible] بقرطيها ولقد طال ما جال في صدري ان اكتب عليه حواشي يذلل صعابه ويكشف عن وجوه فرايده نقابه انقد فيه نتايج الافكار واوضح خزاين الاسرار عطفا على اهل الطلب ومرامهم في تحقيق الحق ارب اذ كان همم اكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدايعه واستكشاف كنه ودايعه معتصمين في كشف اسراره بالحواشي والاطراف قانعين عن بحاره الطاميه بالاصداف وكان يعوقني عن ذلك توزع البال وتشتت الحال بسبب ما اعانيه

من محن الزمان وآعانيه من طوارق الحدثان ثم ما ارى عليه طباع اكثر الاخوان من الميل الى اللدد والعناد والانحراف عن منهج الرشاد يغشون بينهم المودة والصفا وقلوبهم محشوة بعقارب ولا تواتر على الناس طلاب الكمال بلسان الحال والقال رايت الاقدام عليه احرى وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى لعلمي باني لست من فرسان هذا الميدان واعترافي بقصور النظر وعدم الاتقان فبحمد الله في زمان يسير كما استحبه الاحباء وارتضاه الالباء مشتملا على حقايق ما مستها ايدي الافكار محتويا على دقايق ما فتق بها رتق آذانهم اولوا الابصار ويسحم السابح في لجه والسابح في ثجه ما اودعته من فرايد الفوايد ومهدت فيه من موايد العوايد والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والمامول من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف اذا عثروا على شيء زلت فيه القدم او طغى به القلم ان يتحظروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة ومن الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا ان تعد معايبه على اني اقول ان الناس غطوني تغطيت عنهم وان بحثوا عني ففيهم مباحث والمسؤول من جناب ذي الجلال الفياض لا رفع النوال ان ينفع به المحصلين ويجعله ذخرا ليوم الدين وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** فبسمل اولا تيمنا فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في اول كل كتاب من كل فن فلا يحصل بها الاشارة الى المقاصد الاتية فلا وجه للفاء قلت تضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعد نفوقا في ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله فكانه قال اراد التضمن المذكور فبسمل اولا تيمنا ليعتد به ذلك التضمن فالفاء ح اختار موقعه على انها لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب وله امثلة كثيرة في القران المجيد وظاهر ان البسملة متاخرة زمانا عن التضمن الذي اريد به معناه اعني الارادة وقد يتوهم انه اراد بالتضمن المذكور الايراد في ضمن الخطبة اي اثنائها فللبسملة مدخل في ذلك ح اذ لو لم يبسمل اولا لكان الاشارة في اول الخطبة لا في اثنائها وبتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله العلي شانه الخ سواء اعتبر بدلا عن الله او نعتا له من متمماتها ولا يخفى ما فيه من التعسف وقيل ايضا لفظ التضمن يشعر باشتمال الخطبة على شيء آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمن وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا ايضا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب ايضا ولو بالنسبة الى نفس التضمن لان مرتبة التفصيل متاخرة عن مرتبة الاجمال وفيه ايضا تعسف ظاهر على المتامل **قوله** ثم قال الحمد لله الخ ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا في حواشي المطول

ان المحققين من النحاة نصوا على ان وجوب دلالة ثم على التراخي مخصوص بعطف المفرد قوله
الى سر دفاتر قدسه اراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تاكيد لكونه جامعا لجهات علوان شان
ولذا ترك العطف بهذا ليظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الانسب بالسياق ان يقول الى
سر دفاتر كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء لما كان المتبادر من قوله
لا يستعصي على ارادته شيء ان كل ما اراده فهو واقع ولا يظهر منه معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده
وهذا ايضا من جملة جهات قوة السلطنة اورد قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الخ افادة
للمعنى المذكور فليس تخصيصا بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي
وهو الملك فلان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن
والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى
الى استوى والاولى والاقرب ان الخصوم اعني المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب
قوله حيث علت سبعا الخ كما نقل عن ان رح النار ثم الهواء الحار ثم الطبقة الزمهريرية
ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة
التي يقرب المركز وفي طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا
الكتاب وبعضها مذكور في الكتب الاخر لا وجه للاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم ان التاويل
بطبقات العناصر يستدعي ان يحمل الارض في الآية على السفليات مطلقا وفيه بعد لا يخفى قوله نوع
الانسان على غيره فرجح ادم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم ادم وذريته ثم واراد بغيره الحيوانات
العجم لا الجن بل ولا الملك ايضا قوله المسمى عقلا بالملكة فان قلت لا شك ان بين المرتبة الاولى التي
هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك
لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا لها قلت لانها ليست
من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة
بالنفس الناطقة قوله حتى يحصل ملكة استحضارها قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار
لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية والا لم ينحصر
مراتب القوة النظرية في الاربعة فانه اذا حضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة
على استحضارها ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه
على تفسير المستفاد بالتفسير الثاني قوله متقدم عليه في البقاء ولما كان في كل منهما جهة
تقدم على الاخر فتعارض الجهتان اشار اليهما معا بقوله والارتقاء في مدارج الكمال قوله
وهذا هو الغاية القصوى الخ فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان

ان يصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء
الكمالات العلمية ومستقره الدار الاخرة واما في الدار الدنيا فقد يحصل لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية
احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض
اياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا
عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
بان مشاهدة كل ما يرى بوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض
ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره
نارا صرفا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله هذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية
لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل وانا
لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل ايضا قلت ارادوا بالمستفاد الذي حكموا
بان بعده مرتبتي عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لا نم مثلا ان مشاهدة
المعقولات دفعة تحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني
وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان يكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدا بالفعل
على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخيرتين او بعدهما او انها
عين احدهما واعلوية المرتبتين الاخيرتين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار
اشتمالهما عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال قوله ومستقره الدار الاخرة اه قيل عليه الظ
ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التي كسبها وادركها النفس على ما يشعر به
قوله تشاهد معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركتها ولا يخفى
على ذي مسكة انه يجوز ان يكون لشخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على ثمان او ثلث
فتشاهدها في الدار الدنيا ولو له زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة
واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه متمكن من تعقل جميع النظريات وقوله
في الحواشي التي ادركتها محمول على ادراك مباديها او لنفسها من حيث ان ادراك المبادي
ادراك المطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس
يعتبر المستفاد بالنسبة اليها مما لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني ما يعم الاستعداد
فح لا احتياج الى توسيط المبادي في البين كما لا يخفى قوله وكلام على معناها الاصلي قيل عليه يلزم
من ذلك تاخير الامر بالتفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم تاخره عن حصول
المرتبتين الاوليين وعن التاهل للمرتبتين الاخيرتين لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه
وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة
ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخيرتان تحصلان

المقصد الشارح قدرته تعالى وفيه بحث لان الاول انه قادر ازلي بصحيح
ايجاد العالم وتركه عليه مهلا لا زمانا انه يحدث يستحيل الا كما
هو الذي ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور
انه لنقصان ذا اثبتوا الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين

قبله كما هو الظاهر **قوله** والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل فان قلت الشارح قد فسر ادم
نبوع الانسان وآدم منهم وليس مامورا على السنة الرسل ذا الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم
ما ذكره قلت المراد انه تعالى امر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض
من سواه من الانبياء ايضا **قوله** فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقي صانعا
ليس المصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر
كيف كونه قديما غير محتاج الى صانع اخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاحاجة لغيره بالفعل الا ان
يريد لكونه صانعا قديما **قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان فيه انه لو تم لدل بظاهره على
مقدورية الصفات وسياتي في الموقف الخامس بطلانه وان المحوج الى العلة هو الامكان وهو خلاف
ما يصرح به المص من مذهب المتكلمين وحمل المقدورية على المعلولية لا يدفع الا الان يبنى
على مذهب بعض المتكلمين او يفرق بين المحوج بالفعل والمصحح للمعلولية وفيه ما فيه **قوله** يستلزم عجزه
فبل لا عجز اذ هو ما ورد على القهر والمنع وارجاء العباد ليبلوهم ايهم احسن عملا ورد بان فيه نوع
عجز ايضا وفيه تامل **قوله** تنبيها على انه استبعاد له ولو قيل منفرد لم تكن تنبيها على تلك الدلالة
اصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استينافا
فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ مما تقدم كانه قيل لم قلت انه ذاته مع متصف بما ذكر من الصفات
هكذا ينبغي ان يحقق معنى الكلام **قوله** ازلي ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم يقال
هو ازلي ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم
يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما يقال
في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازني وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الازل
وهو الضيق والابد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابود وهو النفور **قوله** ليقارنه ابدي
ولان للقديم معنى اخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم فذكر الازل قرينة للمراد ودفعا للتوهم
لانها ليست متغايرة له والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف
فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضي العينية التي يقتضيها التوحد نعم يندفع بما ذكره السؤال
على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من التوحد هو النفي عن الغير
بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون
ما رايت الا زيدا ويريدون مع صفاته والاقرب انه يحمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء
فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات **قوله** لمناسبتها اياها لان صيغ
الافعال يدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة **قوله** اذ لا حاكم فوقه وكون العقل

حاكما باطل يعني ان الوجوب عليه انما يوجد من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه وحكم العقل بالوجوب
عليه بان يدرك في بعض الافعال والتروك قبحا ذاتيا يخيل لاجله الاتيان به او يوجب عليه الاتيان
بخلافه كما زعمه المعتزلة وهذا هو ايضا باطل لما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان فلا يقال
العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا ان وجوب بعض الاشياء عليه
يكون مقتضى اسمائه الكمالية الازلية اللازمة تامل **قوله** بالاغراض والعلل الظاهر ان المراد بالعلل
العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد
يفرق بينهما بان الغاية المقصودة العائدة الى الفاعل والغائية اعم وتعليل الشارح كلا من النفيين
بعلة اخرى يشير الى هذا وقد ينبئ كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية ومحصل الكلام ان الافعال
التي هي له تعالى عندنا ليست لغيره في نفس الامر كما زعمه المعتزلة في الافعال الاختيارية للعباد والعلة
في عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان
تبني الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتامل **قوله** يستلزم نقصانه في
فاعليته لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لولم
يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا والا لم يكن ما فرضت غاية غاية ولا شك انه نقصان في الفاعلية
والمذهب الحق انه تعالى كاف بحاله من الارادة في الافعال كلها **قوله** والرزق عندنا اه ليس المراد
بما ذكره تفسير الرزق حتى يرد ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهومه والتعريف المذكور خال
عن اعتبارها بل تعيين ما يطلق عليه عندنا لكنه يشعر بصحة الطلاقه على العواري ولا يخلو عن بعد **قوله**
حلالا كان او حراما فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوب به ممدوحا لقوله تعالى
في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من التبعيض فالممدوح
منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب **قوله** اشارة الى مباحث النبوات ولهذا غير الاسلوب الى الجملة الاسمية
ثم الضمير يجوز ان يكون للشان وان يكون لله **قوله** فان البعثة مشتملة اه اشارة الى وجه التراخي
في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر
جزءا من البعثة بل جزءا فان الاحكام الكثيرة منقسمة الى الاوامر والنواهي والامر بالتفكر جزء
من القسم الاول والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله
احكام كثيرة وليس المراد ان المصالح راجعة سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار
اليه ايضا بقوله ويامرهم بمعرفته اولا طريق معتدا الى معرفة الكبريا بالنسبة الى عامة
الخلق سوى الاستدلال **قوله** والرسول نبي معه كتاب تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول
لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل اكثر من ثلثمائة وتجويز

بكرار نزول الكتب على ان يكون تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه اولا لا ايسا عدة رأيه
وقد يؤول بان مراده ممن له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء انزل على نفسه
او على نبي اخر وقيل ان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب
وبالجملة من يكون له شريعة مجددة والنبي اعم والاقرب ان الرسول من نزل عليه جبرئيل وامره بالتبليغ
والنبي غير الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطى المعجزة **قوله** والنبي غير
الرسول من لا كتاب معه اما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان
هو النبي غير الرسول واراد بمن لا كتاب معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس
نبيا نعم يلزم ان يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول
معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد **قوله** واية ايضا لكونه علامة دالة
وعلى هذا يكون عطف الايات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث
اتصافها بهذه الصفة غيرها باعتبار اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وفي هذا المعنى ما يقال
نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات **قوله** ليدعوهم اه قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة
الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ايضا ترتيب المقاصد في الموقف لان الناس نظرا
الى ان الجاهل بنفس وجوده تع قليل والبعثة اكثر يا انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار
اهم وهذا الظاهر على المنصف **قوله** وتمجيد باثبات الكمالات الفعلية خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه
ماخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالاثار والافعال ويقال تمجدت الناقة اي علفتها ففيه ايضا
ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم
وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرايع المرسلين عليه واجمل فيما
يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها **قوله** معذور عند الاشاعرة خلافا
للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها **قوله** كما نطق به الحديث
المشهور وهو قوله عم ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى
قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث انما دل
على شرف قبيلة من القبايل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عم من اشرف القبايل على الاطلاق قلت
بني الامر ههنا راشر فية القبايل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابراهيم
نفسه عم مع انه جزء المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه
ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه يثبت اشرفيته عم من اسمعيل واسحاق عليهما السلام
لان ابن الشريفين ليس كابن احد ذينك الشريفين في شرف النسب فتامل **قوله** والمراد بهذه الكلمة

مكة شرفها الله تع لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التي حل بها اسمعيل عم اشرف من المدينة واكرم
عند الجمهور ثم المراد هي الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل عم ونسبته على نوح اخر **قوله**
سمي ملة الظاهر انه من مللت الثوب خطته وفيه معنى الجمع واما الكتابة التي فيها معنى الجمع ايضا فالمشهور
انها الاملال كذا يفهم من الصحاح **قوله** وتعين القود اي ليس يجوز في شريعتهم العفو صرح به صاحب
الكشاف وحكي ان المنهي في تلك الشريعة اخذ ورثة القتيل الدية من القاتل الا انه لا يجوز العفو اصلا
فان العفو مندوب عندهم ايضا لقوله تع فمن تصدق به فهو كفارة ولو سلم ان هذا البحث في التورية
فقد قال في سورة الاعراف في تفسير قوله تع وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء
فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها ان الحسن هو الاقتصاص والاحسن العفو وهذا صريح في ان
ذلك في التورية اذ ضمير احسنها للالواح اي احسن ما فيها فاذا حمل تعين القود على هذا الوجه الحق اعني
نفي مشروعية اخذ الدية مع جواز العفو لم يظهر وجه عده من الاصار الا باعتبار انه اذا لم تجوز اخذ
الدية لم تسمح النفوس بترك القصاص بناء غالبا فتامل **قوله** اسدهم اصوبهم قبلة الوجه في انه عم
اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم عم وان كان قبلته الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلوة في غير
المسجد وشرع لرسولنا عم مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا
قبلة على ان التمييز اعني الفاعل تقديره وقبلته اسد من ساير القبلات وكذا الكلام في سايره **قوله**
اي العرب والعجم وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي
الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار **قوله** بكسر الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة لكن ما نونا
اللغة يجوز فتح السين ايضا بمعنى الضم في عين مضارعه كما لكن **قوله** قل ان كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة
على انه عم حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله تعالى ولا شك في كون المتبوع ايضا
حبيبا له فثبوت المطلوب من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة **قوله** ابن هاشم ذكر نسبه عم
الى هاشم لانه اصل اشرف القبايل الابراهيمية اشرف **قوله** مبالغة في مباشرة القسم فاكتنى الفاعل
اما بمعنى المصدر او بجعل القسم قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء **قوله** وانزل معه
اخبار معه على علية اشارة الى ان القران اول المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه
لم يفهم ذلك **قوله** والدائر على كل لسان لكل مكان يعني السنة المسلمين وامكنتهم فان البعثة لما
كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القران دائرا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا فانها
ليست دائرة على بعض مسلمي تلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله لكل مكان **قوله**
وصف القران بالقدم اه قيل هذا اصلح لاعتراض الخصمين فان المصنف بحث الكلام سيختار
ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المصنف في اثناء بحث الكلام

حسبما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في المحصل واما ذكره في الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وراه المعترض فليس المراد منه الا نقل مذهب القوم **قوله** لقصور في الات القراءة في وصفه بالنعايات والمواقف يحتاج الى التاويل وقد يقال ترتيب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم ومليع الآن في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض **قوله** منشاؤه اشتراك لفظ المعنى اه يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قايم بذاته تع فقهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام النفسي المشهور فيما بينهم بانه مدلول العبارات وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القران ليس اسما للشخص الحقيقي القايم بلسان جبرئيل او بالله تع خاصة للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مما يلاله لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر نسب الى احد فمراد من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تع ازلا والا فالالفاظ بنا من حيث انها كذلك ظاهرة الحدوث ضرورة ان حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القايم هو القراءة لا المقرو ومما لا يلتفت اليه فتامل **قوله** كاغير النصارى تشديدا ما انزل اليهم في الانجيل اه فان قلت الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلا بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجية في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربية وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد **قوله** لقوله تع وانا له لحافظون صحة الاستدلال بهذه الاية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في هذه الاية بنفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي الصادق المصدق بالتصديق الفعلي الذي هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بالمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الاية نفسها **قوله** وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوصا من عند الله تع فلا يكون نصب الامام من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء نصب الامام على الله تع من احكامه تع كما تشير اليه فيما ينقله عن الارموي من ان موضوع الكلام هو الله تع وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة

سمعا عند اهل الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تع فهو مندرج في مسئلة ان الله تع لا يجب عليه شيء فليتامل **قوله** لخرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن وكان يحدث ما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوا على كل حديث لا اصل له **قوله** معللين بان صلوته عم اي دعاء النبي لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم **قوله** ويسمى هذا كمالا ثانيا قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصله وتكمله اه لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد باعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولا وثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها يكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله لحصول صفاته على الكمالات الاول المنوعة وقوله وصدور اثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب الذي يستتبع ساير الاثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع ساير الاثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للتعليم فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكر انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يجعل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف يكون صورة منوعة للمادي بل له صورة منوعة جسمية مجهولة لخفائها نزلوا النفس المجردة التي هي منشاء كمالات النوع الانسانى بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على ان فيما ذكره الابهري لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمالات الثانية واقرب منه تعميم الصفات اياها وايضا الكمال الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله ويحسب زيادة ذلك ونقصانه يابى عن حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمال الاول لا يتفاوت في اشخاص النوع وجعله اشارة الى ما سواه تعسف ظاهر وايضا قوله فاذن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الثاني كما لا يخفى للمتامل

قوله في الحيز في المكان اشار بقوله في المكان الى ان المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالا للجسم
تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجوب الامتداد في المتمكن كما صرحوا به قوله
الخالي عن المتحيز اي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس مأخوذا معه كما يقال للهيولى خال عن الصورة
في نفسها قوله وللنبات ما لم يذكر المعدن في التفصيل حطا له عن رتبة المركبات المقصودة قوله
او للجسم النامي او للحيوان الظان لفظا او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي سواء قلنا
بمنع او بصح والتوزيع موكول الى فهم السامع ويمكن ان يحمل على منع الخلو بمعنى ان الامور المشتركة
لا يتجاوز عن كونها كمالات للامور الثلثة ولو بطريق التوزيع قوله اي استعداده لادراك
المعقولات اه قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون الامر
المشترك سببا لتفاضل بعض المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا
مما ذكر في حيز من البيان سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان
كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو
بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله بحرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها تحتاج
في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلدفع توهم
قصر اختلاف الفهم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال وصناعة قوله الى علم
علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد
والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار
ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي وعلى صحة علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ
لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء
وكفاية في مدح الفن قوله وفي الصحاح ان الرواء اه الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد
واما تفسيره بالري والارواء فلعله بيان المراد في المقام بمعنى اريد بالرواء وهو الماء
العذب سببا لمعنى الري والارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي اعني الماء
العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدري قوله حذف منه كلمة
لا ذكر البلغاء في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا لا نظير له في كلام
العرب قوله ماوله بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيه ضمير عائد
الى ذي الحال يجري مجرى الظرف ولا يكون مبينة لهيئة الفاعل والمفعول بل يكون بيان هيئة
زمان صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه عليه نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجه باعث
آخر للتاويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها قوله ولم اترك جهدا

ضمن آل معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول قوله لا عوج
فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصر والفكر من المعقولات
وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف ويؤيده قوله تع
لا ترى فيها عوجا ولا امتا وربما يقال العكس هذا ايضاح قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كژى
در چوب ومانند آن وبالكسر كژى در دين ومانند آن واما الاية الكريمة فعلى ضرب من التاويل ذكره
القاضي وغيره وقال ابن السكيت كل ما كان منتصبا كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج
بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله والمعنى انه اجل من مغلوبي المباحث المقصود من هذا
التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه
او ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلال مثلا وتم بلفظه لا يقال من ان من متعلقة
بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في الجلالة من ان ما هي يحترز عن لزوم استعمال افعل
التفضيل بدون الاشياء الثلثة كما صرح به في شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب بان من
التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تع الله يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظ
في العبارة ان يقال من يمكن لكنه اراد الوصف اي من شانه يمكن ان يغلوبه المباحث فاورد ما كما
ذكره وامثاله في مات سورة الكافرين عبيرا بما قوله اصولها الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط
في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة
الغضبية ومجموع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات النفسانية
وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا
الحكمة التي قسمت الى العملية والنظرية قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة اي هو المقصود من الموقف
الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب ووجود القدم
في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات
ليست منها على المذهب غير الذات وايضا القدم الذاتي لا يوجد فيها اصلا وقيل المراد بعدم
الاختصاص ان لا يختص مع معا بل كما اشير اليه في اول هذا الموقف وسيجيء زيادة تحقيق
ان شاء الله تع قوله اولا باعتبار آخر لكون مفهومه عدميا وقدم العدمي فيما سبق
لبساطته بالنسبة الى ما يقابله من الوجودي المشتمل على الافتقار الكل وجه قوله فيما يجب تقديمه
في كل علم اه اعترض عليه بان الامور المورده ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة
الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في
كل علم شرع في تحصيله وح يكون ما عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها

ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي
تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة واما لم يقل اي تعريف علم الكلام اشارة
الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه **قوله** فيما يجب تقديمه في هذا العلم
اي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا
قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كان مرتبطة بها الا ان تصدير
كتب الصرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة ليس بمستحسن في طريق التعليم اصلا واما تصدير
كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا **قوله** لم يرد بوجوب التقديم اه
قال رحمه الله واما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه والتصديق بفائدته له باعثة على طلبه واعترض
عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على بصيرة وقد عرفت من سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة
وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف
عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة
المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق اعني ابتداء من غير تقييد بشيء
اذا كان نفس الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا
ظ على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه
على نوع منها كما حققناه في حواشي المطول **قوله** سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه قال الشارح
لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان تصل في تعريفه ذلك
المفهوم نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم
لذلك العلم مميز له عن غيره فاما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة
بها وليس ذلك من مقدمات الشروع هذا وفي تحديد العلوم بحث هو ان كل علم شخص من اشخاصه
والشخص لا يحد كما صرحوا به وجوابه منع انه شخص بل نوع اشخاصه ما في العقول لاختلافها بالمحال
ولا يرد ان اختلاف المحال لو اثر في التشخص لا يتشخص زيد الا بالمحلة وكان في محل آخر شخصا آخر
لان بينهما فرقا وهو ان تشخص العرض بمحله بخلاف الجوهر **قوله** بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه
وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف يحتمل ان يكون وجها
اعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل بحث فلهذا اورد قوله وان فرض او لان الكلام
في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف الكلام
في التصور الذي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم
باعتبار الحقيقة غير ما ذكره لانه على تقدير فرض كفايته في الطلب يسر مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه

لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه بقي ههنا بحث وهو ان غير التعريف قد يكون امرا شاملا
للعلم مميزا له عن جميع ما عداه مفيدا للتصور لا بطريق الاكتساب كما سنذكر مثله في المرصد الخامس
هذا الموقف وعدم افادته بصيرة تساوي بصيرة التعريف محل نظر اللهم الا ان يقال بعد تسليم افادته
بصيرة التعريف لم يوجد مثله فيما يفيد معرفة العلوم المدونة **قوله** فان من ركب متنه هذا في موضع التعليل
لا يجاب تصور العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء
اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة
المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب **قوله** فالكلام علم بامور
يقتدر معه فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول عم وعلم الملائكة بالاعتقادات لا يسمى
علم الكلام كما ان علم الله تعالى بالعمليات وكذا علم الرسول عم وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وتعريف هذا
التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو علم بالعقائد الدينية
عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج
علم الرسول عم وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعمال
المشعر بالكسب وعلمه عم بالكشف المسمى بالوحي وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها
ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالته لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله لو يعلم الله فمن قبيل
المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول **قوله** اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق
مطلقا كانه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والا فيصح في تعريف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان
اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا
على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان المراد ههنا عدم الاحتمال بوجه
من الوجوه لا اعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطي قطعا فتأمل **قوله** دون العلم
بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات
العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف
منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا
تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في
استحصال المطالب كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة وهو ظ ولا من جهة المادة
لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات
المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادي المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل
مطلوب مطلوب على وجه اجمالي فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا **قوله**

قوله وان العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع يعني انه يجب اعتقادها لو ثبت بسبب ورود الشرع بها فان العقايد الموافقة اذا لم يقبلها والتدين بها بسبب ورود الشرع بها لم يعتد بها ولا يثاب عليها في الاخرة فلا يكون مجرد الموافقة كافيا وهو وجه الكفار انه الاثبات بمعنى الالزام على الغير يقتضي جرحه انه يكون دلائله عامة الوقوع واحكام بان يكون قوته تقتضيه تحكم بها جرح العقل مؤيدة بالنقل اذ يقتضي شبهة في صحة الدليل الذي يطابق العقل والنقل واذا لم يكونا منفردا بدلايل العلم الالهي فمخالفة النقل شهادة عليه بان احكام عقولهم ماخوذة منه وانهم لم جراحة عقولهم فلا وثوق بها واما التحصيل المبني على الاكتساب فلعدم اقتضائه لكون دلائله بتلك المثابة من القوة والمتانة فيلا يتم بوجوب اخذ نافى الشرع فلذا اثر الانتساب على التحصيل وبالجملة ان الاعتقاد بالعقل بانباتها

بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلاً فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره فان المتبادر اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين او علوما جمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علم الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقايد بل غاية ما يدعي ان النحو ايضا له دخل في ذلك الترتيب لان بعض العقايد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في العثور على اثبات تلك العقايد المستفادة منها وان لم يكن موقوفا عليه لها كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقايد منها **قوله** على انتفاء السببية الحقيقية تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المراده ههنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لا ينافي العادية **قوله** وان العقايد يجب ان تؤخذ اه ولو قال يعتد معه على تحصيل العقايد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقايد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج ايا ما فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على اشعار اي بحذف اللام الشايع وجه بل هو اوجه لئلا يلزم دخول ما ذكره في حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد **قوله** ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازاني حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من الماخذ والشرايط ما يكفي في استحصال العقايد وهي التي عبر عنها المص في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب في حمل العلم في تعريف الفقه عليه ومع لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض اخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظ وغاية ما يقال ان كلا من اسماء العلوم المدونة وان كان نطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار واما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فمبلغ من علمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقايد كما اشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات على التحصيل كما تحققته من ان ثمرة الكلام والحاصل ان العلم بالعقايد معتبر في علم الكلام عرفا فلا يجوز حمل العلم على ملكة الاستحصال وهو مبنى كلام الشارح **قوله** ولا شك في بطلانه قد يمنع ذلك بان العقايد التي اضيف اليها الاثبات مراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار والحاصل بالعلم بالاصول فلا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا

يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبرى للصغرى سهلة الحصول لتخرج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اذ ما عدا علم الكلام الان قضايا غير علمنا لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتاويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتأمل **قوله** هو الاستعانة دون السببية تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله يعتد به بالنظر الى خصوص المعنيين فلا ينافي الكلام **قوله** فان الاحكام الماخوذة من الشرع كانه اراد بالاخذ من الشرع ههنا وفيما سبق ما يعم الموافق له والا فالتمسك بالدليل السمعي على ان الله تع عالم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل موقوف على التصديق بعلم المرسل وكذا الكلام في كونه تع قادرا كما سيجيء في اواخر هذا الموقف **قوله** وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم قيل تخصيص العقايد الدينية بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد واجيب بانه لظهوره منه والجواب ان اللام في العقايد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم لان من جملتها اعتقاد نبوته عم ولوازمها ومباحثها وغيرها **قوله** مزيدا امتياز اما فان مزيد امتياز اما باعتبار ان دابهم تقديم التمييز بحسب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تمييز بحسب الذات والحاصل بالتعريف بحسب المفهوم والتمييز بحسب الذات راجح زايد في نفسه على التمييز بحسب المفهوم **قوله** فسموا الاعراض والاحوال قال الشارح موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه فان قلت التناسب المعتد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها **قوله** كما ان القدم اه لا يخفى ان العقايد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها بان القدم مسامحة واما قوله فان حكم على معلوم بما هو من العقايد فمحمول على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقايد

كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف عليه حدوث العالم بجميع اجزائه اما على الاول فظ اذ قبل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو تركبت من الهيولى والصورة لزم قدم الاجزاء والا احتاج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على احدهم الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام التي بمقتضى الطبيعة فيهما **قوله** متعددة موجودة اذ لا تمايز بانتفاء عدميتها واذ لا واسطة فتعين وجودها **قوله** ومن ثم يقال المعلوم من الحيثية المذكورة اه اجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعا وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خبير بانه اذا كان من تلك الحيثية موضوعا استدعى محمولات عليها مع انتفائها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظ قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فلا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فالاقرب ان يصار الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقائد لكن كل من الوجهين يستدعي حمل الاثبات على الحمل لا الالزام على الغير كما يتبادر من السياق فليتأمل **قوله** فالاولى ان يقال اه انما قال فالاولى لجواز ان تصرف العبارة عن ظاهرها وتحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق به وصف اثبات العقائد الدينية اي الزامها على الغير **قوله** وان اريد ما صدق عليه من افراده كان اعم فيه بحث وهو انه يمكن ان نعمم ما يصدق عليه مفهوم المعلوم بحيث يتناول كل ما يساوي شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا وح لا اتجاه لما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها وهذا التعسف ظاهر لا طائل تحته فليتأمل **قوله** لانا نقول قد حقق هناك ايضا اه هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا واحوالا لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف تختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بجعلها مساوية للموضوع فلم عدل هاهنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب تع من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني

من النظر الذي اورده على كون موضوع الكلام ذات الله تع بقي فيه بحث وهو ان جواز كون العرض الذاتي اخص من معروضه مخصوص بالعرض الذاتي من معروضه مشروط بامرين احدهما عدم الشمول المساوي مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما غرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي المطالع والاحوال المبحوث عنها في الموقف الثاني والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا كان او صنفا او شخصا اذا اهتم لبيان احكامه من حيث هو اخص فان كان جهة البحث عنها عين جهته عن احكام العام عدت جزءا منها لا جزئيا واعتبر شمولها على التقابل ولم يفرز علما على حدة حتى لو افرز لكانت محالا افراز علم الفرائض من الفقه والكحالة من الطب وان تغاير جهتا البحث جعله علما جزئيا اولى كافراز الجسم الطبيعي من مطلق الوجود وموضوع الطب منه فليتأمل **قوله** نعم يتجه ان الحيثية المذكورة هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع فيدل له لا اشارة الى اجمال تفصيل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات الا ان المحمول لو جعل وجه التمايز يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد لان انواع الاعراض ذاتا داخلة تحت امر جامع يحصل الانضباط بل لان المحمولات صفات لذات الموضوعات فالانسب ان يجعل جهة الوحدة هي الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان التسهيل في جانب الموضوع اظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب التفتازاني في التلويح عن الاعتراض المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية البتة وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اولا يصدق ح على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ما اشار الشارح اليه بقوله فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية

وان غفل عنه كثير من الناس قوله اى احداثه قال الابهرى انما اصل المص بالحدوث وتبنيها على
ان التاثير والاثر واحد عندنا وهذا الكلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاد عين الوجوب
بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لايخ عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة قوله
لا من حيث هى مستندة اليه تع فذ تمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال
الصانع تع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر قوله وان كان على قلة فى العلم الالهى
مثل تعالى الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود
ومتوقف على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو من العلم الطبيعى الباحث عن احوال الجسم الطبيعى من حيث
التغير قوله متوقف عليه فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب
بالتخصيص فان الكلام فيما يوجد فيه الموضوع فيه بحث فان غير الموجود من بعض الاعراض قد يكون من العوارض
المطلقة من غير احتياج الى اعتبار الوجود الخارجى واما الوجود الذهنى فعلى تقدير تسليمه يحتاج اليه فى
حمل الوجود الخارجى نعم لو لزم فى اعراضه الذاتية اتصافه بها فى الخارج ولم يوجد فيها سلب
لثبت توقفها على وجوده ولم يثبت شىء منهما بعد ولو اسقط حديث التوقف فرق بان الموجود
يتصف فى الخارج باعراضه الذاتية دون الوجود ولم يرد هذا فتامل قوله واجيب بان الوجود
المطلق الخ هذا ابا الحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه اخر على عدم جواز البحث عن وجود
موضوع علم فى ذلك العلم ومثله مقبول فى صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود
المطلق عرضا ذاتيا لشىء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا
من الاعراض الذاتية لشىء لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب
ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد فى الوجود اذا كفى فى الحمل كما يدل عليه كلامه لزم صحة حمل الجزئى
الحقيقى على شىء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه
وايضا سلمنا ان الجزئى الحقيقى لا يحمل على شىء مواطاة لكن الحمل فى الاعراض الحمل بالاشتقاق
ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتامل قوله لان الاخص يبحث فى الاعم بانقسامه
اليه والى غيره مثلا يبحث عن وجود موضوع العلم الطبيعى اعنى الجسم الطبيعى فى العلم الالهى الذى موضوعه
الوجود مطلق بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم
طبيعى او غيره قوله بان اثباته تع هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا فان قلت هذا ينافى ما مر من
ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تع قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على كون الموضوع
ذاته تع اما اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض
الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للبارى تع فى علمنا هذا البحث باعتبار انه موضوع للفن بل

باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها قوله
اى يبحث فيه عن احواله الخ لما كان المبحوث عنه فى العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح
لفظ الاحوال فى كلام المص فى موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار فى كلام المص موهما
بان الواجب مدخلية القيد فى البحث لا فى العروض كما نقلنا عن التلويح وقد عرفت بطلانه فسره
الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود فى ثبوت تلك الاحوال لا انه انما تظهر
ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث
على قانون الاسلام فليفهم قوله واما الوجود فى الذهن فهم لا يقولون به فان قلت هذا انما
يرد اذا كان القائلون بان موضوع الكلام الموجود هم المتقدمين من المتكلمين النافين
للوجود الذهنى واما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يتشبث بادلة بطلانه وسيعرف
انها غير تامة قلت كان قول الشارح منهم حجة الاسلام اشارة الى رد هذا فان الاعتراض
مذكور فى شرح المقاصد فالظاهر ان مراد الشارح دفعه بناء على ان حجة الاسلام منكر للوجود الذهنى
قوله مع ان هذا الاعم منه بط لا يقال المراد بالحق اعم مما فى نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول
اذا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق بكلا القسمين لم يحصل المط وهو خروج الالهى لان
صاحبه يقطع بدعاويه حقيقته قوله وما ينتسب اليهما من الاجماع والمعقول الذى لا يخالفهما وبالجملة فحاصله
ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على ما هو مقتضى نظر
العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا قال فى شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب
الكلام نكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفا له لزم ان لا
يكونوا من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوى النفس
واما مخالفة القطع اتباعا للمتشابه بنص اخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما تشهد به قوله جريا
على مقتضى نظر العقول القاصرة قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا هذا انما يستقيم على
مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع فى الارادة واما اهل السنة القائلون
بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة فى
الشروع بلا شبهة واما ما يقال فى بيان امكان الشروع بدون تصور الفايدة من انه لو لم يمكن
لم يتصور وجود العبث لانه على ما عرف الاختيار ما لا يقصد به فايدة مع انه متصور قطعا ولذا
يحترز عنه بان العبث فى العرف يطلق على الفعل الذى يقصد به فايدة غير معتد بها وهو الذى يحترز
عنه العقلاء ولا شك فى كونه متصورا بل واقعا قوله وان اعتقد فيه فايدة الخ وقيل هو ما
يقصد فيه فايدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفايدة المط فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفايدة

المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد
امرها عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه
فايدة اصلا ان لا يعتقد فايدة معينة واذا امان لا يعتقد فايدة اصلا او يعتقد فايدة ما
غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع
هو التصور بوجه ما او التصديق بفايدة ليس المراد منه التصديق بفايدة غير معينة بل فايدة مخصوصة
والتعميم بالنظر الى فايدته في الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفايدة المطلق في هذه الصورة
ليس له كثير معنى كما لا يخفى **قوله** وربما لم يكن موافقه لغرضه اه فان قلت المفروض ان الشارع
في العلم يتصور فايده غير ما هي فايدته في الواقع ولا شك ان المترتب فايدته الواقعية فعدم موافقتها
لغرضه كلي فلا معنى لربما المفيدة للتقليل او التكثير قلنا اما اولا فقد تستعار رب للتحقيق
كما ذكره ابن الحاجب من قوله تع ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد
بالموافقة الملايمة لا المطابقة وح جاز ان يكون الفايدة المترتبة ملايمة للفايدة التي اعتقدها الطالب
بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالضمير في عليه من قوله الا انه لا يترتب عليه
راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على الاعتقاد نفع في شيء فان
فايدة ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فايدته الواقعية وقد
لا يكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة فقوله ربما لم يكن حكم كلي ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض
منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذي
اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز
ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفايدة التي اعتقد فيه موافقة لغرض من فعل
آخر وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتامل **قوله** بخلاف المستنبطين لا يخفى ان الا
نسب بالسياق ان يقال واما المستنبطين ثم ان كلامه ههنا يشعر باطلاق علم الكلام على ملكة
الاستنباط ولا يخفى ان ثمرتها تحصيل العقايد فيخالف ما مر لك ان نقول اطلاق الكلام على علم
المستنبطين بعد تحقق الاستنباط المشتمل على العلم بالعقايد المدللة ولا يقدح فيه بناء العلوم
الاخر على بعض مسائله سابقا **قوله** وصح الاعتقاد بقوته في الاحكام فان قلت ان صاحب
صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثاني على ان
ان تعدد الاسباب لا ينفيه **قوله** اى شرفه جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان
الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر
الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها **قوله** فيتناول الشرف المعلوم التي

هي مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع بمعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها
من حيث الموضوعية وتناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب والخلاف
موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته
وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة وانما قيل بالاشارة الى ان المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان
ارجع الى الكلام فالامر ظ **قوله** ودلايله يقينية اه تشكل عليه بما مر ان مسائل المختلطة من الكلام فكيف
يكون دلايله يقينية والاحسن بالتخصيص **قوله** يحكم بها صريح العقل اى خالصه في الصحاح الصريح الخالص
من كل شيء وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد
خالص العقل **قوله** ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان
من المبادى التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل المتكثرة علما واحدا كان
للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادى ويعد جزءا برأسه بقى ههنا بحث
آخر وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادى ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع
وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه للتصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان
تصوره من مقدمات المقدمة فكيف يعد من المبادى اللهم الا ان يقال المراد بالمبادى ههنا ما يتوقف عليه
المسئلة ذاتا او شروعا لا المبادى المصطلح عليها وفيه ما فيه **قوله** وانيته اى وجوده من
المبادى التصديقية اه قد يقال المبادى التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها
قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود
من المبادى التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف
عليه ويرد عليه ان بعض المبادى التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه فلا ينحصر اجزاء
العلم في الثلثة نعم في عد انية الموضوع من الاصول الموضوعة تأمل اذ قد شرطوا فيها ان لا يكون
بينة بذاتها بل مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع الكلام والالهي مثلا بديهي كما ذكره الشارح
سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب **قوله**
وفيه يثبت موضوعاتها او حيثياتها اى ان جميع الاثبات فلا نقض بالعبث ومثال اثبات
حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان
اثبات صحة العمل وفساده انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبناها **قوله** فليست له
مباد تبين في علم آخر هذا التصريح انما يتم على زعم المص والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان
مبادى العلم الاعلى قد تبين في علم ادنى وان كان على قلة فيجوز كون الكلام علما اعلى لا يستطيع ان لا
يكون له مباد مبنية في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان ويلحق بالنادر

بالمعدوم وفيه ما فيه **قوله** وجعلوا جميع ذلك مقاصد فى علمهم اه فيه بحث لان الكلام يخالف لما ذكره
فى حواشى شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلايل وتعريفات
معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية ويتقوى بها فهى يحتاج اليها
لتلك العلوم وليست جزءا منها بل هى علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومتقدما
عليها انتسب اليها هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل
عنه فى الحواشى لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهى لانه يتبين مبادى كثيرة لهما
لا يتبين منهما فى الآخر كما لا يخفى لانا نقول لا يتبين مبادئهما اصلا بل يتبين ما يعرض مباديهما التصورية
والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدهما ومثلها يسمى وسيلة واله ويمكن ان
يقال فى التلفيق لا شك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية
لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة بعينه اعتبار ان الاول انه يتوقف عليه اثبات المطالب
مطلقا وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام اصلا بل هى اصل وبهذا احترز عن المنطق فى
تعريف الكلام ولو كان جزءا له لم يكن للاحتراز وجه او لا معنى لذكر قيد فى تعريف علم يوجب
خروج بعض اجزائه والثانى اعتبار انه يتوقف عليه العقايد الدينية وهى بهذا الاعتبار جزء منه
فذكر تلك المسائل فى كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثانى وذكرها فى
مبادى الاصول لا من حيث الاعتبار الثانى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله فى الحواشى
والحق ان اثبات العلوم النظرية اه لا يقال تلك المسائل اذا لم يجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى
لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فاى احتياج الى جعله اجزاء لانا نقول لانهم لم يرضوا ان
يحتاجوا فى علمهم هذا الى شىء سواه بقى الكلام فى قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض العقايد
من الادلة السمعية وقد يقال هو ايضا جزء من الكلام افرز عنه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرائض
من الفقه فليتامل **قوله** او مبينة فيه فهى مسائل اه فيه ان كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة
بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شىء من العقائد
وليس مسائل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فلا عبرة به لانه بالنظر الى الغالب واما احتمال كون
عروض محمولات المبادى البينة من حيث انه خصوص موضوع المسئلة لا من حيث انه معلوم مخصوص
حتى يكون من المسائل فقايم فى المبادى النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك فى المبادى النظرية
قوله ومباد لمسائل اخر فتبصل موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها
اما عرض ذاتى او نوع منه على ما عرف فى المنطق والمبادى ليست كذلك فهما متغايران بالموضوع
والمحمول فلا تعد المبادى من المسائل والجواب ان ذلك فى المبادى على الاطلاق والا فهم صرحوا بجواز ان يكون
شىء

مسئلة مبدأ لمسئلة اخرى على وجه لا يدور **قوله** فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق هذا كما
ذكر لكن ههنا مسئلة لا بد التنبيه عليها عن الفائدة وهى انه ذكر صاحب القنية وغيره من
الثقات فى حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير
فوقهما والكلام فوقها ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك
والتفسير فوق ذلك **قوله** اذ قد روى ان بعض الخلفاء الخ روى ان مامون الخليفة امتحن العلماء بخلق
القران فى سنة ثمان عشر ومائتين وكتب بذلك الى نايبه ببغداد وبالغ بذلك وقام فى هذه البدعة
قيام متعبد بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا
بالقتل وعظمت المصيبة ولم يتوقف من علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا
وجهزا الى المامون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المامون وعهد بالخلافة الى
اخيه المعتصم فتبع اخاه فى البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل
ذلك حتى يقول بخلق القران وهو مصمم على القول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة
مدة خلافة المعتصم وهى تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه فى ذلك حتى
قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعى بيده لامتناعه من القول بخلق فان قلت القران عند المعتزلة
هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان
قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف **قوله** وما تقدم من المرصد الاول كان مقدمة للشروع
فيه الخ فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المص فيما سبق الموقف الاول فى المقدمات
وفيه مراصد الخ فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هى المرصد
الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق اعنى مقدمة الشروع والمراصد الخمسة الباقية
مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعنى مقدمة
الشروع ومراد المص اعم من ذلك فلا يناقض **قوله** وفى ابكار الافكار للآمدى تصريح بذلك
نقل عنه ان التصريح نظرا الى الظاهر مسلم واما الى اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل
عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك
الكل فى العنوان اولا وتعيين كل منها لبيان ما يتبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعا بالاشارة
الى تميز بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها منها يستفاد منها والا يكون العار
يجتنبا عنه فى هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى **قوله** لوجهين الاول ان علم كل احد
بداهة العلم بشىء لا يستلزم العلم البديهى ببداهته ولذا استدل عليها واما يقال ان بديهية
اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفات النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهته

كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية فجوابه انه قد يحصل في النفس صور ولا يلتفت الى
حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها
كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين **قوله**
والجواب عنه ان الضروري حصوله اه فان قلت سيجيء في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف
الا على الالتفات ولهذا اظهر ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الالتفات
قلت المذكور فيما سيأتي ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات
على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله فلا علينا ان نسلم والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ما ذكر
الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت علم بمجرد الالتفات انه يعلمه واليه اشار في مباحث العلم من موقف
الاعراض فجواب الشارح اظهر **قوله** ويجوز ان يجعل منه بيضاء اه اي يجوز ان يجعل عن التقرير
السابق وهو الاستدلال لان حصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك على ما هو ظاهر تقرير
المتن ح اما اذا قيل م هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الجواب **قوله** والعلم احد
تصوري هذا التصديق اه انما لم يقل احد تصوري اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور النسبة
في التصديق من تدقيقات المتاخرين **قوله** ولا شيء من اطرافه لا يقال فح يلزم المصادرة لان
احد طرفيه هو العلم الكبرى دائما بداهة تصوره لانا نقول الكبرى جزء معاين تفصيلا اعني العلم
والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان
ونظيره كبرى القياس مع نتيجته لما سيأتي في بحث الوجود **قوله** ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه
سلم فانما يتم لو كان المطلق دائما العلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدل
بان كل احد يعلم بان له علما مطلقا تعين جواب المص **قوله** اي نطلب ان يحصله اه اشار الى ان في
العبارة من المسامحة حيث حاول العلم تصور الحقيقة **قوله** وذلك حصولها ليس تصورها اه
اذ المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الظلي اعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورة
والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات
النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى **قوله** وهذا هو
تصورها لا حصولها اه فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئي من جزئياتها ففي تصور
ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كما في الاول فما معنى قوله لا حصولها قلت معناه
ان النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها
بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام المثالي وهذا حق لا شبهة فيه **قوله** فقد خرج
عن القسمة اه اي اراد انه لا يخرج الاعم القسمة ثم والاظهر الطريق القسمة والمثال ممنوع فتدبر

قوله
صلح معرفا اه لا يلزم من مجرد افادتهما تمييز اصطلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادا لازما
بين الثبوت لجميع افراد المعرف بين الانتفاء عن غيره ح وكون الحاصل بالقسمة والمثال كذلك ممنوع
وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو
كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه ح وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية
لا نطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريف الاقسام وان مآل المثال الى التعريف
الرسمي ليس شيء منهما على اطلاقه فان قلت لا حاجة في الجواب الى ارتكاب خلاف المشهور فان الانتقال
من شيء الى شيء اذا لم يكن بطريق الاكتساب كان موصلا الى معرفته ومميزا له ولم يكن معرفا له كا
في الانتقال عن تصور الماهيات الى لوازمها البينة فلعل القسمة والمثال من هذا القبيل قلت كونهما
منه خلاف الظاهر ايضا كذا ذكره الشارح في حواشي العضد **قوله** اذ لا يغني بتحديدها سوى تعريفها اه
لا شك ان المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق
انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح **قوله** للجنس والفصل الذاتيين
انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا كالمتنفس
للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي
في المستصفى ليس فهم المتعذر من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك ايضا وقد يقال كلام الامام
في البرهان صريح في ارادة عسر التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك
قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال ذا الاظهر ح ان يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه اذا امكن
الى ما هو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة نقل الرسوم
وابطالها ثم انتقال الى غير الاكثر **قوله** والتمثيل بادراك الباصرة تفهيم حقيقته فيه تامل
لان تفهيم الحقيقة يمكنها لا يحصل من المثال وبوجهها لا يختص بحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه
للتخصيص **قوله** فاندفع دخول التقليد اه فان قلت حصول مطلق الادراك لا لمح عن ضرورة او نظر
فما بال التقليد خلا عنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة
فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل نيط به المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد
ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا لمح عن ضرورة او نظر الضرورة
المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدسيات والتجربيات مثلا
وايضا يخرج الالهاميات الا ان لا يقول المعتزلة بها او بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب
في الجواب عندي ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح في التوضيح
لكن قول المقلد ليس الدليل الذي نيط الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل

في نفس الامر بقرينة المقام فلا يخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في مطلق الادراك
لا عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور فتأمل قوله ومن
انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاد المحقق ان اراد انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل
كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك
المتعلق به جهل لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فمسلم لكن لا
جهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخرا
وايضا بعيد قوله نعم قد يعتذر لهم اه باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني
تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم
عليه على ما هو من الحكم وح لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه حق الا باعتذار المذكور
لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه
فاي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول لو سلم ان المراد
بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسب
عند المتكلمين بامرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج قوله يسمى شيئا لغة اه اي عند اصحاب
هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في
بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية
على الاطلاق المجازي بعيد بانه مقام التعريف قوله وايضا قوله ففيه دور اه قيل سؤال الدور اللازم
من ماخذ الاشتقاق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه
الموقوف كانه قال العلم بالشيء على ما هو به وكذا نظايره وفيه بحث لان المعرفة ح ان خص بعلم
يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود
والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم تخص يدخل التقليد
والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور
انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون
فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما تطلق عليه المعلوم
ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بكنهه كما يمكن ان يعلم ان زيدا تطلق
عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية هذا وجه ان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض النظر احسن من بعض
وقد يقال في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويسمى

اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق من العلم فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين
المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتأمل قوله وايضا فعلى ما هو به قيد زايد
وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن
فلا احتياج اليه اصلا وفيه بحث لان المعرفة في الاصطلاح الادراك المسبوق بالجهل مطلقا لا ما يلزم
لا قوله اعتقاد الشيء لا على ما هو به حاله غير مسلم بحسب الاصطلاح قوله لان المعنى المجازي هو العلم
اجاب الاستاد بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم
من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني الذي
هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لو سلم ان المعنى المذكور مبني على الوجود الذهني
لا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى او اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم
والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليها فلا محذور قوله الرابع لابن فورك ما يخفى
لا يخفى انه لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا ايضا في الاتقان بل يكفيه التقليد
والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما قوله فان افعالنا ليست بايجادنا
اجيب بان صحة الاتقان لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان
افعالنا لو كان افعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان او ايجادا فلا يخرج
علمنا قوله مثبتاله وهو مع اه قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثباتا لوجوده في الذهن
ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالوجود الذهني
فيلزم الاستحالة قطعا والحق ان الاستحالة على تقدير حمل الاثبات على معناه الحقيقي وان ليس يندفع
بطلان عكس التعريف ولو قيل بالوجود الذهني ذلك لسنا نحن موجدا المعلوم في ذهننا بل
هو الله سبحانه وان ليس تخصيص الاعتراض لعلمنا بالباري سبحانه كما هو الظاهر من كلامه وكأن
تخصيصه بالذكر لكونه اظهر في الاستحالة فتأمل قوله وذلك مما يمنع الطلاقة عليه شرعا اجيب عنه
بان امتناع الطلاقة عليه تع شرعا لكون اسمائه تع توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع الطلاقة
عليه تع لغة وهو المراد هنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما يحتمل غيره فيلزم الامتناع مطلقا قوله
لموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعم يدخل الاعتقاد
الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند
العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبوت هو المعتبر في العلوم قلت المراد هو الاول وقيد
المطابقة لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز قوله غير انه يخرج التصور فان قلت لعله خصص العلم

بالتصديقات كالمشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولذلك
تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار عليه بانه يخرج علم الله تع
ايضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور اجيب بان التعريف للعلم
الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تع وفيه انه اعترض على
تعريف الشيخ بخروجه فيندفع بهذا الاعتراض عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف
الامام دون الشيخ وهو دونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تع
عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني في اوائل شرح المقاصد فح لا غبار فتأمل واما حديث تخصيص العلم
المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادي
التصورية فان مسائل اثبات العلم للواجب تستدعيه ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالمناسب
الكحل العلم المعرف شاملا للعلم القديم اللهم الا ان يقال البعض يفهم للعلم لما ذكر في اوائل الكتب
الكلامية فتأمل **قوله** لعدم اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال
تراعي معنى اعتقدته وتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا
لم يحكم المص في التعريف الاول بخروج التصور مطلقا واما كلمة به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق
ايضا لا يكون الا في النسبة لا الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض يا باه مقام التعريف **قوله** اي عنده
لعل توجيه على القاعدة ان يجعل عند بمعنى مع كقوله تع ادخلوا في امم اي مع امم فيكون محصل معناه معنى
عند الادلة لا تكون في معنى عند ولم يذكر في كتب العربية **قوله** ظ الاختصاص بالكليات فان تلك العبارة الاولى
ايضا ظاهرة للاختصاص بما فيها الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور
الاختصاص في الاولى ايضا لا شك ان الظهور والخفاء امران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظ
الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة
وهي لفظ وفي الثانية من لفظ الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله
في نفس المدرك **قوله** اعلم به اي باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الى من له
تصديقات كثيرة اذ النوعان ح منسوبان بالعلم فتأمل **قوله** صفة قائمة بمحل اه قوله صفة قائمة مؤكدة
لصفا دفعا لتوهم عبرة في مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق **قوله** والتصور ايضا لا نقيض له
اي التمييز على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز ثم التمييز في التصور نفس الصورة
والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان ح لا يخفى ان الاولى
لا نقيض لها والاخيرين كل منها نقيض الاخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد
فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تمييز مترتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم

ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة
بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نسلم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفي والصورة
العقلية بل ليس في الواقع الا احدهما فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى
المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة او لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه
بالقياس الى المدرك فمتعلق التمييز في التصور اعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق
اعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب
انكشافا وايضا لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس اما التصور فظ واما التصديق فلانه اذا كان
مطابقا جازما لم يحتمله بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم
يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المص في شرح الاصول من ان متعلق التمييز
في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء
على عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك
بالفعل نقيض الضاحك فلا شك ان الانسان المتصور بالضاحك يحتمل ان يتصور باللاضاحك على
ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى اخر له في التقدير وبما ذكرنا من ان التمييز
في التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاد بان المراد
من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن اه وبهذا يتم ان التصور لا
نقيض له فح نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية
حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبيل الاضافة
فكيف يكون اياهما قلت التمييز مجاز عما به التمييز وما ذكرت قرينة المجاز بقي ههنا بحث وهو انه لا
تناقض بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب ثم تنفيان عند الجهل البسيط والشك
والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان **قوله** متنافيان صدقا
وكذبا ان اخذ الالف بمعنى السلب حتى يكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي القضيتين
كذبا ظ وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظ ينبغي ان تقيد بوجود الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان
قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر في حواشي العضد **قوله**
فانا اذا رأينا من بعيد شبحا اه قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه
فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولا يخفى عليك رجوعه الى ما
ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة

لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطاء فيه وانما الخطاء في حكم الذهن بان تلك الصورة
آلة لملاحظة الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة كالّلازمين لهذه الصورة
ولذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرها وان المطابقة ايضا من صفات
الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة
للنفس لا ان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم
المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق
هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار متعلقه اللهم الا ان يراد
بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليفهم **قوله** قلنا نحن نعلم بالعادة الخ يرتد دفع ما يقال
من ان ما تركب من الحجر اذا كان مخالفا في الحقيقة لما تركب من الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح
ان يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا النقيض نعم
يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال
للنقيض ووجه الدفع انا ناخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني **قوله**
فانها تحتمل النقيض ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تع او كصيب اي
كمثل ذوي صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل النقيض ليلايم ما حققه في التعريف من ان المعتبر
عدم احتمال المتعلق نقيض التميز وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض اي احتمال
متعلق تميز العاديات فليفهم **قوله** وانه مسموع في العلوم العادية قيل فيه بحث لان ما ذكره من
مثال العلم العادي وهو قوله الجبل المرئي فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل ان يحكم المميز فيه في
الحال او المآل باثبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية
او على اعدامه وايجاد الحجر بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال
بالمعنى الثاني نعم لو بين ايجاب العادة حالا او مآلا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم
احتمال ان يتبدل التميز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية
لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التميز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك
التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم
بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما
نحن فيه **قوله** اذ المراد بها ما تقابل العينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك
علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك
الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فعلم [illegible] على وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية

الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل
قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالي وهو لا شيء محض عند المتكلمين فليس من الاعيان
بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي كونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال
قوله ومن يرى انه من قبيل العلم الخ قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم
على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس
من اولي العلم في شيء منها لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علما في شيء
منها ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة **قوله** مع الغنى عنها
تخل بالطرد لمن معنى الغنى ههنا ان في التعريف قيدا اخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها والا لكان
التعريف ايضا بدونها يخل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والاقرب ان
يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني تقابل العينية الخارجية فتخرجها والاخلال بالنسبة
الى الجزئيات الباطنة كالعلم بالآلام ولذا انها **قوله** اذ يخرج بها الجزئيات اجيب بان من قيد المعاني
بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع
بان التخصيص امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ما هية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا اليه فيما سبق
فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقله من شرح المقاصد
لا تخصيص ما هيته بعد ثبوت عمومها **قوله** فانه تميز معنى عند النفس وفيه مسامحة لان العلم صفة
العالم والتميز صفة المعنى الذي هو معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة للنفس العالم وانما كان
التميز المجرد صفة للمعنى مدفوع بما حققه الشارح في اوايل البيان في حواشي المطول بل المراد ما به
التميز واعتمد فيه على ظهور المراد **قوله** والتجلي هو الانكشاف التام فان قلت التجلي هو الانكشاف
مطلقا فالتقييد بالتام عنا به في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه
وحمل التعريف على المتبادر مما يجب واعترض ايضا ان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اي شيء غير معلوم
والانكشاف بلا دغدغة حالا موجود في التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا
ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة في المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه **قوله**
ليتناول الظنيات اما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره
مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئا منها لا تطلب بالنظر من حيث هو كذلك كما سيجيء في اصل
الجنس من هذا الموقف هذا القدر يكفي وجها في عدم التعرض لها **قوله** ان خلا عن الحكم اراد بالخلو
عن الحكم على تقدير ان يفسر العلم بالمعنى المختار عدم الجابه **قوله** او نسبة خبرية الى قيل اطلاق النسبة
الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعينها استفهامية انت خبير بانا اطلقنا

فيما سوى الانشاءات واما التي فيها فقد اندرج في قول الشارح فلا محذور **قوله** كما اذا شككت اه فيه انه
قد اخرج الشك في تعريف العلم على المختار فكيف ادرجه ههنا في التصور مع دخوله في العلم على
ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبني على ما قال الشارح في حواشي
التجريد وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين خارجا وراء التصور والادراج ههنا مبني على مذهب
الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي درج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة
قوله ولا المجموع المركب اه اعترض عليه بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن
للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى
ذلك والاحق انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبني على هذا المتبادر فلا يتم **قوله** اذا
جعل الحكم ادراكا اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما على المختار لا يتأتى هذا القول
كما لا يتأتى على القول بفعليته **قوله** كما توهمه العبارات اه قال الشارح في حواشي المطالع فلا عبرة بايهام
تلك العبارات فان اهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول
فيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان اهل اللغة
وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالهما بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الا مجازا وهذا
كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقريب لما ذكره نعم لو استدل
على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل والحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول لكان لما ذكره
تقريب ظ **قوله** فالصواب ان تقسيم العلم اه فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة اشياء **قوله** كما
ورد في بعض الكتب المعتبرة قيل عليه ما قسم العلم الى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو ابو
علي ابن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فما ذكره صلح لاعتراض
الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ
انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد
ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظ وان اراد كتابه فالضمير في ورد راجع الى المذكور بطريق
الاستخدام اذ المراد ورد تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان
هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم
يقع على احد وجهين مع وقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى
تصديقا وحكما وباعتبار حصوله في الذهن تصورا فمراده بتصور معه تصديق نفس الحكم واطلاق
المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه
حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويتم الحصر **قوله** فلا وجه له فعلا

المعترض قاضی زاده

كان او ادراكا قال رحمه الله اما اذا كان فعلا فان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا
وعلما على ما هو ح واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وايضا على القدرين لا فائدة لاعتبار تركيب
الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كما سلف هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم
في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل **قوله** متمايزان بالذات قد يمنع ذلك ويدعى ان التمايز
ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لا يقنع به الخصم **قوله** فلا يوصف بضرورة ولا كسب فان قلت
عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تع فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل
بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر
بالنسبة الى العقرب على ما سيأتي تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تع اذ لا تجانس
بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تع بهما **قوله** فهم منه ان ما
يقدر عليه فمراد القاضي اه فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة لكن مع عدم
الحصول ثم اذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله
قوله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا الحق الصحيح هو الجواب الاول لان المفعول المطلق مبين
للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفي قرينته والاولى ان
يجتنب في التعريف عن مثله **قوله** هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد ههنا
لقرينة حمل الضروري من اقسام العلم الحادث **قوله** واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك
عنه مقدورا منع الملازمة بجواز توقف حصول شيء على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض
فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المص
الى ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالفعل والترك
على السواء لانه مردود بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان
من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر على الكون
في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل الكلام
خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة
للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والا لزم توارد المستقل
على ما سيأتي ان شاء الله تع والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك
في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور بالتبع عند انتفاء المقدور
دون اثباته خرط القتاد كيف وهذا مبني على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا
فيكون التحصيل ح ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تع بايجاده بعد صرف الحاسة المقدور لنا

المشهور

وان لم يكن ثمه ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري
العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول ح معلوم وقولهم لا نعلم متى حصلت مع يدل على تجهيلهم
قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي فيه تحكم وسوى الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف
يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سيأتي
من قوله يجوز ان يكون للكسب طريق اخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل قوله بخلاف النظريات
يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية في الجملة عادة كما هو الظ يلزم ان
يكون العلوم الضرورية التي يتوقف على قدرتنا في الجملة كما يتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية
فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فالحق
المختار ان القدرة وان اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا
عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان يتوقف عليها ايضا في الجملة قلت
ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان
عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم بالعدم فلا نم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد
قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه
تفسيره الاتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من ان النظري والكسبي
متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويأول ما سنذكره بما سنذكره قوله
فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور
فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما تناف اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا ابدا
على انه لو كان كذلك لاحتاج الى الالتفات اخر وهلم جرا ويقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات
الكاين في وقت دون وقت موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس
كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس او غيره محمول على الغير من الامور المقدورة
كالنظر والتجربة فتأمل قوله بالقدرة الحادثة هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم
لخروجه بالمقدور وتحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او متعلقاتها اما على الاول فلانها
بطريق الايجاب كما سيأتي ان شاء الله تع واما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل
ما يجوز تعلقها به قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه
فلا نقض بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول العادي القطعي فلا يبطل طرد التعريف بالضروري
الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر لكن يرد على التعريف العلم بالعلم الحاصل
عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه

نظريا كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه او يقيد الترتب بوجه مخصوص قوله لاحتياجها الى تجاذب
قد يناقش فيه بان الاحتياج الى ما ذكره يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا
جعلوا القدرة مبدأ المعنى في الحيوان يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع
للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور
ايضا وسيأتي تتمة لهذا الكلام قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا
اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتبارها في الكسبيات قوله ضروري بالوجدان
ان قلت الوجدان ليس بحجة قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب
المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح
في حواشي شرح المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة واخرى
يرد بانه ليس حجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيدور القبول عليه
وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع في محل النزاع واخرى يدعونها
ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل
قوله واذ لولاه لزم الدور والتسلسل هذا الاستدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة
الوجدانية بمحل خفاء هذا فان قلت لزوم الدور والتسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق
التصور والتصديق واما على تقدير نظرية ويكتسب من الظنيات البديهيات اذ لا شك ان تراكم الظنون
قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظر في الظن لا يفيد العلم وفاقا
كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم
الدور والتسلسل انما هو في التصورات مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصورات وفيه
بحث لان التصديق لمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية
جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر
الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين قوله وقد يقال اراده فان
قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يتم دليلنا
حجة عليه ح فلا وجه لحمل كلام المص على هذا الفصل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل
ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة
في الاستدلال قوله بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر المص بعضه ضروري
بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان التأكيد بالوجدان وتنبيه على ان مراده بالضرورة
هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس ايهام ان ضرورية البديهي

بادراك عدم النظر فهي انسب بالوجدان الذي هو ادراك الباطن وضرورية وجود النظري تتحقق
وجود النظر الذي هو انسب بادراك العقل او الحس الظاهر الذي يعرف مبادي النظر على في العبارة الاولى
حذرا عن بشاعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة **قوله** بتاويل الطرايق وجه التاويل
ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكور بالتاء فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرايق
لانها جمع طريقة قال في شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها
انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير
العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع
علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام او لم يكن **قوله** اي توقف بعض من الكل الخ يريد ان الضمير في توقفه
ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجعه الى الكل من حيث هو بعيد ولذا ذكر
الى المحمول اعني الضروري لان المراد به هو المفهوم **قوله** بل كل ما نحصل منه الخ قيل لم لا يجوز ان نحصل شيء
منه بطريق ان يرتب اشياء ليرى انه هل يودي الى شيء ام لا فيتفق ان يودي الى تصور مخصوص
نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب **قوله** قال الامام الرازي يشير بنقله اي ضعف ما وقع في بعض نسخ
الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده
لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى القطعي لا ما يقابل النظري **قوله** او اراد واه
الفرق بين المرادين بحسب الظاهر لان الاول يشير الى انه واضح الى جواز حصوله بغير النظر
بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجامع ظاهرا توقفه عقلا على نظرنا وان
كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان
عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتامل **قوله** ابل كل ما نحصل منه الخ قيل لم لا يجوز
ان نحصل شيء منه بطريق ان يرتب اشياء ليرى انه هل يودي الى شيء ام لا فيتفق ان يودي
الى تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب **قوله** لان المطلوب التصوري ما مشعور به الخ قيل
عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بان ما يتعلق به التصديق
كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب
حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل
التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور
بخلاف متعلق التصور **قوله** بكنهه ولا بشيء يصدق عليه الواقع في بعض المتن ولا بشيء بالباء
الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله ولا بشيء وفي بعض النسخ
ولا شيء بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه

والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافيا لمجهولية المطلقة
وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق
عليه فيتم التقريب **قوله** فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة قال في شرح المقاصد هذا
تحقيق لما هو المهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما
يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض لم يكن ذلك بالدليل لا التعريف
وفي المثبت عليه بحث اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة
لملاحظته ومرآة لتعرف حاله فيكون المطلوب التصور وحده دون التصديق ثم كون التصور بالعارض
اعرف من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق بالعرض دون الكنه والاولى ان نفس
جهة المجهولية للذات يكون اغلب وانسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذا حمل الشارح
الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل انواع التعريفات كما سيأتي
مثله على ان فيه تنبيها على الوجهين **قوله** احد الوجهين جزء في كون احدهما جزء كفاية في ان العبارة
ههنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزء **قوله** ولا خفاء في انه ليس هناك
امر الخ قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كنا نعلمه قبل ان نصير آلة
لملاحظة امر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشي ففيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة
في هذا الآن ويطلب شيء آخر هو آلة ملاحظة اخرى لملحوظنا ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظا
بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتامل **قوله** قياسا مقسما القياس المقسم قياس اقتراني مركب
من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال والتاليف بين الحمليات واجزاء الانفصال متحدة النتيجة
وكانه انما سمي مقسما لان الحمليات مقسمة على اجزاء الانفصال **قوله** الى العكس المستوي لعكس نقيضه الخ لا يخفى
عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر فلا وجه الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي وكانه
اراد ان يشير الى انه يصح احد المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحمليتين معا وجه آخر غير ما ذكره المص
وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع غير الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه
فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا **قوله** وهذا اخص
من نقيض الكل لان نقيض الكل سالبة لا يحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول يحتاج اليه **قوله** مما لم يقم
عليه برهان اي على زعمهم والا فقد ايد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اورد ما
الكاتبي وههنا بحث وهو ان المتاخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء
لعدم اللزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا
كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان الذي اطلق عليه العكس في الاصطلاح

ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف عليه والانعكاس فيما نحن فيه محقق فيكفي في اثبات مطلوب المدعي فالحق ان الجواب هو الكافي واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطالب من شرح المطالع **قوله** ان المفهوم التصوري فسر الماهية بهذا اذ كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو هو سواء وجد الفاهم ولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم او لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل **قوله** فلان جميع الاجزاء نفسها فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لا جزؤه وحمل الجزء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتامل **قوله** وعرف الجزء الخارج هو منه صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج **قوله** فلا بد ان يعرف جزءا منها اذ لو لم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة او بان بقي مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل **قوله** واما غيره فيلزم التعريف بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجاء على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه بقي الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شيء من اجزائه فهو الجواب الحق على ما سيأتي والكلام الان في تقرير الاعتراض **قوله** والعلم بذلك الاختصاص اه فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال الا اذا علم شموله لافراده دون شيء مما عداها لم يرد هذا **قوله** واجاب عنه بعض المتاخرين اه قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء لا منعا وسندا والا لكان الكلام الاتي عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع اخر لكن لما جعل السند علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باجمال المعاني وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه **قوله** فان اراد هذا المحشي اه اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان اراد به الاجزاء المادية اه محذوف ومثله عزيز في التراكيب لكن القول بالجزء الصوري راي الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصورة الاجتماعية ليست بجزء لا من المحدود ولا من الحد

كما ستطلع عليه **قوله** والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام **قوله** يعني ان تلك الصور المجتمعة اه لما كان ظاهر كلام المص يفيد القدح في كون مجموع الاجزاء امرا يفيد حصوله حصول امر اخر هو الماهية وكبر المثال در من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصور الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول امر اخر مغاير بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال يعني ان تلك الصور وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم **قوله** فكما ان جميع الاجزاء الى قوله امر خارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها لزم ان لا يكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير اثر للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشيء عند حصول جميع اجزائه فما معنى ما سنذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع اي حصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها **قوله** وستراه اه قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتمسك الخ بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحكم هذا بالتخلف فليس بصحيح فعنيه ان النقض انما يصح لو لم يتغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فلينقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد كانه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله بتغيير ما بل كل ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهذا الطرد هو ان الاجزاء يحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهنا كان كما في التعريف او خارجا فتامل **قوله** او يختار انه الخ لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى النقض عن الاشكالات كلها **قوله** الا يرى ان الجزء الصوري اه قيل اراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لا حقيقية كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وفيه ان حديث العلية لا يكاد يصح قيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق **قوله** عاد الاشكال بحذافيره حذافير الشيء اعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها اي باسرها الواحد حذفار واراد الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحالة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الغرض انه معرف بعينه فلا يكون اي الغير اما نفسه او جزؤه او خارجه **قوله** فالعلم بالاختصاص يتوقف

اجزاء المعرف ولو كسبا واستلزامها للعلم بالماهية لم تحتج الى هذا الكسب لمستأنف فتأمل منه

على تصور الماهية بوجه ما اه فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فينقل الكلام
الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف
لا في كل وجه فتأمل **قوله** ان كانت حاصلة حينئذ ضرورة لا يخفى ان الاستدراك قيد الضرورة وعدم
اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الآتى من قبيل تعيين الطريق عند المص كما يستدرك مثله
في مواقف الجوهر **قوله** او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واذا انتهاء لما فانه الغرض بغير التسلسل
وفيه المطلوب فبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى ما حصوله ضرورى معنى لان المفروض ان
الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف
آخر بل الكلام في التحصيل التصورى واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية
منتهية الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة والخارجة
على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين
بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا الجواب
انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا
والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى الضرورى
فتأمل **قوله** فاذا استحضر ملوحظت قصدا هذا الجواب يتأتى في المركب ايضا لكن عنه
مندوحة واعلم ان التعريف بالمعنى البسيط انما يتصور في التعريف بالخارج او ببعض الاجزاء
اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف والالزم تعريف الشئ بنفسه ولا تفصيل فيه
ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل فليس هناك الا ان يكون الماهية غير ملحوظة
قصدا وبلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتبار معرفة مما لا يرتضيه
احد **قوله** لا يعلم التكليف قطعا قيل عليه الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه
قوله ولان العلم بوقوع التكليف اه فيرد انه لم لا يكفى الظن او التقليد وايضا الضرورة
لا يستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت
اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفى للتكليف التنبيه عليه قلت لا يدفع عدم الاصغاء فتأمل
والجواب ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا الخ فان قلت هذا الاجماع مناف لقوله
ولا على الكل عندنا الا لا اتفاق على عدم الاجماع في الكل قلت المراد ان الغافل الذى لا يجوز
تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لا ان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه
قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور قد يدفع الدور بان مدعى الملاحظ ومتبعه
هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع

بل الامكان الذى ليس الوقوع شرطا الثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا
وان امكن حمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف اى لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يلائم
قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق
التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه هو العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر
قوله ويبطله ما مر من شهادة الوجدان فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما
كان في النظرى الذى يحتاج الى النظر لا فيما يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرها فالابطال
بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذى يظهر من الاحتجاج ثم قلت
لعل الجماعة زعموا ان الكل نظرى بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضرورى لتوهمهم ان الضرورى
ما لا يحتاج النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدء الفطرة
فيرد عليهم اولا بان مدعاهم اعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم
لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظى وان مرادهم بالضرورى الذى نفوه بالكلية ما لا يتوقف على
امر اصلا وبالنظرى الذى اثبتوه ما يتوقف عليه في الجملة فتأمل **قوله** في اثبات العلوم الضرورية
اى اثبات انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منتهية الى بعض معين منها والبعض الآخر
الى البعض الآخر فلا يكفى اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج
في مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق حيث بين ان الكل ليس بنظرى على ان الاثبات
يجوز ان يكون من الثابت هو انما يحصل بدفع شبهة الخصم **قوله** والحدسيات قيل ادراج الحدسيات
في الحسيات التى للحس الظاهر دخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظرى
بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية
يحصل له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب ولان الكلام في الضروريات
ولا حدس للعامة الا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وبانها ادخلنا
في الحسيات من الحدسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج في البديهيات لانه في حكم الاوليات
كالقضايا الفطرية القياس في ان العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل **قوله** اى الاوليات وجه التفسير
ان البديهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس في حكم الاولى بناء على ان الوسط لما لم يفارق
تصور الطرفين فكانه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين **قوله** اما الحسيات فاذا
تبين للاشتراك قال الاستاد المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب هاهنا وفي المقصد السادس
من المرصد السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص هاهنا كما هو المشهور ان الوجدانيات
لعدم الاشتراك فيها لا يقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها انها العمدة في العلوم لكونها حجة

اما البديهيات فمطلقا واما ساير الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب ولقائل ان يقول
فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا يقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا
يعلم قطعا قلت كذا في غيره سيما الحدس واعلم ان هذا انما يرد على ما حمل الشارح كلام المتن عليه
حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله اي غير معلومة الاشتراك يقينا فيفهم منه انه يجوز الاشتراك
فيها وكذا قوله فان في تلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه واما اذا حملنا على ظاهره وقلنا الوجدانيات
ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما ندركه من غيره مثل خوف وغضب فانما بالاستدلال
بالاثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام المصنف بانها
غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد لعلم ان
العمدة من جملة المبادى الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما
المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا
شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه
ان ظاهره يقتضي ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات وان
يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه
ههنا بانها ايضا مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا
عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بانه
لا يمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين حصر الحكم بعدم الحجة على الغير بالتجربيات والحدسيات فدفع
الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف يبلغ الى عنا كلام الاستاد وسيجيء
منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى **قوله** باعتبار قبولها معاير بان حصر الاحتمالات
العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول بعض احدها مع
كل الاخر او مع بعضه **قوله** ليس يحكم الحس والآ لما دفع الغلط في احكام الحس فتسمية احتجاجهم المذكور
نظاهره لا يلائم حمل مدعاهم على هذه الارادة **قوله** لان الحس لا يدرك اه ولان حكمه لما كان يغلط في
الجزئيات كثيرا كما ستعلمه فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلي
يقينا **قوله** فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المستضيء بها فلا اثر على هذا ان جعل
المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء والا جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا
ايضا كما لا يخفى **قوله** على هيئة المخروط شكل لجسم يحيط به دايرة هي قاعدته وسطح مستدير يرتفع
منها على التطابق الى نقطة هي رأسه **قوله** بحسب صغر زاوية رأس المخروط كلامه يدل صريحا
على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية

والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى
العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليهما اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان
انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
كما ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا لتفيض صورته على الجليدية ولوجوب تادي الصورة
الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيرا او وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة
هي ملتقاهما لا لان زاوية الرؤية يحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقي ههنا بحث وهو ان قوله رؤية
الاشياء على القول اه يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب
مذهب الطبيعيين اعني القول بالانطباع او لا ترى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا
تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي ابعد كان
الانفراج فيما بين الخطوط اكبر فالمدرك من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده
خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم فيها صورة
المرئي قلت لا يخفى على المنصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فتامل **قوله** فالزاوية التي ضلعاها
اقصر هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان يكون
الزاوية مساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر **قوله** وبعد ذلك تنمحي اثره فلا يرى اصلا
الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط
الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية
لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة **قوله** متلاقيان ثم يتباعدان يعني كهيئة الدالين ظهر احدهما
على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي **قوله**
من محاذاتين اه فلا يلتقي موادهما في الحس المشترك على موضع واحد بل موقع احدهما في غير موقع
الآخر فينتقلان المرئي الى الموضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما
على مسافة خمسة اذرع والآخر على مسافة ذراع مثلا وكان الآخر تحت الاول عن بصرنا
فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وجدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه في تلك الحالة
واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا عكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر
لزم في الصورة المذكورة ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله متزايلا معا وهذا غير معقول
ولو بالنسبة الى شيئين **قوله** اي الذي يقصد الحصول تكلفا فيه تسامح يكون مغنيا عن حديث الغم
في القم لان ذلك من صور الحصول الجعلي وانت خبير بان المقصود تكثير امثلة الغلط فلا ضير في التعميم بعد
ذكر صورة منه ولا في الحمل على غيره من الصور **قوله** وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب فيه

وبالجملة ما دام الاشكال ... الابصار بمرة تحصل عن ...

بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين فواحد وقد يجاب بان الادراك يتوقف على التفات النفس فادارات الوحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببها ادراك الواحد اثنين فلا بحث ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجبلي ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما يحرف العصبتين من الوضع الخلقي بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف قد يؤدي الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقفا على خطائه حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه يحرف العصبتين طالبا لادراكه بوجه آخر مغاير لما ادركه اولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لا اعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الا ترى انه اذا نظر الى شيء يتغير وضعه في النظر فمنهم من هو كانه ينظر بمؤخر عينه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان نقل ما في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح ابو علي الفنوي فتامل فانه دقيق وان غفل الناظرون بكلهم **قوله** ثم الى الخيال هذا اما لا دخل له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ادلية التادي الى الحس المشترك بالنسبة الى التادي الى الخيال الا الحس الظاهر **قوله** من باب اشتباه الشيء بمثله كان القائل بهذا اشار به الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مثل في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فتبين ان الماء معدوم في نفس الامر وان وجد شيء يشبه الى البصر **قوله** اما سبب الفرق بين الصورتين ان في الاول يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثانية يرى في المكان الاول **قوله** ونفذ الشعاع في جزء آخر غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة **قوله** على عكس ما ذكر يعني انه ينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعد من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع اقرب منه وينبغي ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائي لا عينه فانك اذا حاذيت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع على رأس الشجر الذي في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل **قوله** من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المراة لا يكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح

اعلم

وان كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المراة انما ينعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرفي الخط المساوي لطول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه بط بالبرهان وسيشير اليه في موقف الجواهر ومن يتوهم ان المراة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المراة منعكسة على انفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم يكن وجه اصلا الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المراة بل مائلة الى حد اطرافها فلا يكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المراة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا ان الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصقيل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على نفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المراة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المراة فكيف التساوي فلا يكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المراة وموازية للسهم فلا يكون منعكسة على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد لمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه مواقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان يحاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال الاشعة المنعكسة الى طول الوجه ينعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه سياق كلامه وقيل في الجواب المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمراة منطبعة فيها مساوية للوضع الذي انعكس من الشعاع البصري اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل كما سبق كل ما ذكر في جميع الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتامل **قوله** من خط بعضه مستقيم الى مستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء اي بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التوريب وضعه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فليتامل **قوله** نرى في النوم فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها بل ان الجزم في الحالين واحد لا نجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطاء في الجزم الواقع في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطاء ايضا ونظيره ما يكا

لكونا ما ... ص

لكن في كتابة م

من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات فليفهم **قوله** لا يقال ذلك
الاعتراض وان خص بقصة النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل سبب لا يوجد في كثير صور الغلط
والجواب الجواب **قوله** قلنا فكذا البداهة تسمى قيل هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البداهة والحق انها تتفاوت
بحسب تصورات الاطراف كما اعترف في الحسيات ما كان بصور الطرفين بحوته الحس ومرتهم فيهم بداهة العقل
عن الجزم بحقيقته بل جوز ان يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة زوج
فان العقل لا يجوز فيه احتمالا للفرد به **قوله** الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه بحث لانه من اشتباه
الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل الثالث وقد عد في الوجه الاول
اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بان الاول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط
بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التامل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام بهذا
الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله لظنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان لا لون
محسوسا فيما ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلا محذور فيه ايضا فليتامل **قوله**
مشروط عندهم بالتفاعل قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان الجماد وبين الاجزاء المتصغرة
جدا دائما بها على اوضاع معينة معد لانخلاع كيفياتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبداء
من غير تفاعل منها **قوله** اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة واما في الزجاج المدقوق ففيه ذلك ولهذا قيل
انها تصير فيها بعد الدق الهواء وتحصل له مزاج اخر والصلابة غير مانعة من التفاعل **قوله** ان الجزم
العقلي بمجرده فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لا يسمع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه ظن قوي
لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم **قوله** فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد وقد اشرنا الى ان احتمال غلط
في الجزئي يستلزم احتمال غلط في الكلي لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره **قوله** ما هو اضعف
من الحسيات فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها
قطعا ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حقق في حاشية المطول ان
افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه
لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الله اكبر في صفاته تعالى
كجواله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله **قوله**
عن الادراكات كلها لا شك في الخلو بالنسبة الى الاطلاعية واما بالنسبة الى العلم الحضوري فلا خلو
لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه **قوله** تنبه
لمشاركات بينها ومباينات اعترض عليه بان الامور المشتركة عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات
هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق

لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة
بالامور في بدء الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص للامر المشترك
والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي او الفصلي او غيرهما بحيث يصدق على غير
المحسوس بهذا الاحساس ايضا **قوله** ولا الحكم باختلافهما في الماهية فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم
بطريق اخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا الحكم بمخالفتها لسائر اللذات
قلت المدعى ان من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري
اليقيني وذا ليس بموجود في صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافهما من التواتر كما ظن ففيه
ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف
الالوان في الماهية بالتواتر فليفهم **قوله** واعترض عليه والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات
والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لان فهم من العبارة هذا
وان في جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلاما يستطلع عليه في بحث العلة والمعلول
قوله الاشياء المتساوية في الكمية لشيء واحد متساوية فتنتقض بمسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية
مع انهما متساويتان في الكمية لشيء واحد اعني زمانهما والجواب منع مساواتهما الزمان لكل منهما سواء
اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة
المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرا فظاهر واما اذا جعلت
عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انفرض جزء من الزمان
انفرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين
ايضا بمعنى انه اذا انفرض جزء من احدهما انفرض جزء من الاخر وان تفاوتت الاجزاء المفروضة
في كل مرتبة بحسب المقدار **قوله** فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء في هذا التعليل شائبة المصادرة
اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء
لشيء في الكمية تساويها فتامل **قوله** يخرج اكثر مباحث الكم المنفصل اراد بمباحث الكم المتصل
مباحث الهندسة التي تبحث عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن
العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل
لكنه غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي وهو مقدار قار
ولك ان تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما الا ان المراد
مباحث خصوصيتهما لكن بقي الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح **قوله** فالجسم الاخر
معتبر وجوده اما الجسم الاخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين **قوله** وقيل الاولى

قيل وجه الاولوية ان عدم التميز فى نفس الامر ثم لانه موجود بوجود شخصى واحد بخلاف الجسمين
الموجودين المتشخصين و عدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف و هو انما يفيد احتمال اجتماع النفى
والاثبات لا اجتماعهما بالفعل واما ما قيل لان مراد المص بعدم التميز انه يكون
بحسب نفس الامر جسمين فيرجع المناقشة فى العبارة و قيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه
من ضم حديث الجسمين و اعتبار اجتماع النفى والاثبات فيه قوله لكان الواحد اثنين ان قلت
لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشىء الواحد فى آن واحد فى مكانين و هو اول المسئلة
قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية قوله وليس يلزم اه قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن يلزم عدم التوقف
بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولى هو الذى يحصل بمجرد الالتفات و تصور الطرفين من غير توقف على شىء
اخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد
تسليم دعاء الاولية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملحص كما فى تلك القضايا فتامل قوله بقى
ههنا شىء اه قد يجاب بان هذه الاستدلالات ابين من الدعوى لكن بتخليص العبارة فيها يحتاج الى تامل
فليتامل قوله واما الثانى فعن كونه غير يقينى فلوجوه اربعة عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق
فلا ضير فى دلالة الوجوه على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية و هذا ظاهر لكن سياق
كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة و هذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق
فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر قوله يتوقف على تصور المعدوم هذا ظاهر اذا اخذ
لا يكون معدولة واما اذا اخذت سالبة كما هو الظ لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لان التصديق
انما يتوقف على التصورات الثلث لا الاربع الكلهم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول فتدبر لان الحصر ح
ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقليا كما سيجىء نظيره فى بحث الوجود قوله
وايضا ان كان المعدوم متصورا للخصم ان يقول بطريق الالزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور
يلزم ثبوته و هو محال قوله عن المنع الذى سيذكره و هو قوله والجواب ان المتصور الخ قوله لكان له
حقيقة قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة
عن الهوية مع انه ليس لهما حقيقة و هوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقايق النوعية
الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هى سلوب الحقايق ولا استحالة فيه قوله والا لم يكن
لذلك الشىء مقابل لان مقابل الشىء اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى
كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل قوله اما نفيه فلا يعيد حمله عليه قد يمنع ذلك بان
النسبة بين الشىء ونفسه اشتقاقا مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثا للعقلاء
يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب

اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه من المعقولات الثانية
نعم حمل الشىء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق
ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات والمشار اليه
واحد و عدم الفائدة فى هذا الحمل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر والنزاع فى وجود الوجود انما
هو فى اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له اما الاتصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى قوله
وقد يقال نحن نلتزم الخ قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق العقلاء عليه سواء
كان بيد انه العقل او لم يكن قوله واما ثانيا فلم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار فى
الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فيندرج
الجزئية فى النفسية و بلا لم التعليل اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر
عند تصور السواد بالكنه فتامل قوله بل كان موجودا اشارة الى ان ترتب عود الكلام على
انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لان السواد مثلا من الذات ولم يعقل احد
بالحالية فيها قوله او نفس الوجود فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشىء موجودا بوجود آخر هو
عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذى هو جزئى حقيقى
فلا يحمل على تحقيقه كما سبق قوله لو جد ذلك الشىء مرتين فيه بحث لان الواجب تع موجود
بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زايد والاستحالة انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشىء
بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا فلا فتامل قوله اجتمع النقيضان
فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا قلت التجويز فى نفس الامر وانما
المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه
لا بوجود زايد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله فى رتبة
الاستحالة قوله اذا لم يكن موجودا ولا معدوما لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان
الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بالعدم
بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب واما لم يتعرض له
لحصول الغنية بدونه قوله وايضا فانه حكم بوجوه الاساس اذا جعل دليل بطلان الغير
هذا النقض الدليل بالقضايا الحسية التى حكموا بصحتها كما لا يخفى قوله واما غيره فقد سبق منا
الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية
نقل عنه رح انه قال وللسائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز حق فيما
اذا كان منشاء تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لا بعطاءه بانقطاع الاعتبار اذ لا تحيل

للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا شك في الحقيقة في هذا الموضع اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة
على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك
الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها ح على تعقلات لا نهاية لها وانما قلنا السواد موجود
من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية
بانها اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوجوده الا انه
فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندي
ان ما ذكره من بطلان القول المذكور اعني قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات
لا تتناهى حق بلا مرية واما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا فلا اما
عند الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب
الخارج وهو ظاهر واما الترتب بحسب التعقل فهو متوقف على تصورها مفصلا والنفس لا تقدر
عليه باعترافهم واما عند المتكلمين فلانهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت
لاتصف محالها بها فلها نسبة اليها بالمحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
وانت خبير بان هذه النسب ليست اعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف بها محالها في نفس الامر
فلمحالها اليها نسبة بالمحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه ايضا
بل هم قائلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تع بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع
انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط
الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب
وجريان ذلك البرهان او غيره من براهين ابطال التسلسل في تلك الامور مطلقا غير ظ ثم ما ذكره من
ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف
عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كلام ذكره في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان
النفس ابدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة مستقبلة غير متناهية
فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطاء الوهم
حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير
المتناهية شيء فتامل **قوله** لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين ان اراد استحالة قيام النسبة
نفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة
الجوهر بالذهن وهذا اقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال اه **قوله** لا للخارج فانه اخص منها
فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد

موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا
اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج اه ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب
الحق هو الذي ذكره بقوله وايضا فتدبر **قوله** فقيه عنه تناقض قال الابهري لقائل ان يقول
انما يلزم التناقض ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن نعم يمكن ان
يجاب ان المراد سلب وجود السواد عند من يقول بان وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات
النفي له فلا يلزم التناقض **قوله** ولم يحكم على السواد اه اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب
وهو نفي الاولية وقد يقال انه يلزم من هذا ان يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو بط
قطعا فتامل **قوله** راجعة الى نفي الوجود عن السواد فيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد
بمعنى الحكم بالسلب فلا تم انه يتوقف على تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا **قوله**
وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو المناسب لنقل المص ايضا وتحرير في الذهن لا تم اذ لو
ارجعت الضماير الى نفس النفي لاتجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود
في الذهن لا سلب عنه الوجود المطلق بقوله ولا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت
الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل
بقوله لما مر فتامل **قوله** قال في المحصل اه فيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكر
من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشيء لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان
احد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه والمذكور في المحصل مبني على
بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المص واظهار المقصود **قوله**
لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل اه يرد عليه ان هذا الكلام متات في الحسيات ايضا كقولنا النار
حارة مع انهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها **قوله** فقد اعتبر بينهما موصوفية اه قال الابهري
لقائل ان يقول لا تم ان الحمل ههنا يقتضي الموصوفية والا لانتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان
حيوان الى ما لا يحصى والجواب ان ما ذكر نقض اجمالي لا يشفي لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما يخفى
فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم السواد للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية
اخرى بينهما قلت لم يتعرض له لما سبق الاشارة اي هذا المحذور لم يتعرض له ههنا واشار
الى محذور آخر على ان تعين المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد
بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية
وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه هو الترديد بين العينية والغيرية وقد
ساق اليه الكلام واما جواب الابهري عما لزم شق الغيرية لا تم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة

لاحد المتقابلين يكون بينهما موصوفية اخرى وبينهما وانما يلزم ذلك ان لو كانت محمولة عليه وهو
مم فظ الاندفاع لان الذى يلزم حمله ح بالمواطاة هو مفهوم الموصوف لان التقدير ح الجسم موصوف
بالسواد واعتبار الموصوفية انما يلزم فى هذا الحمل كما لا يخفى لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف
الذى اعتبر قوله محمولا فى المآل ولا شك انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد
ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام فى الموصوف الثانى كالكلام فى الاول وهلم جرا وبينهما
قطعا قوله لصدقها على المعدوم قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد
بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هى عليها معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها
دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الصادقة هى عليها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة
نفسها عدمية فى الجملة حتى يثبت عدمية فرد من موصوفيها وايضا عدمية صورة النفى مبنية على
وجودية مدخول حرف النفى فالاستدلال على وجودية بعدميتها دور اللهم الا ان يمنع علم كفاية
عدمية الطبيعة نفسها فى الاستدلال على امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول
اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتى معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب فى
استلزام عدمية الطبيعة فى الجملة حتى يلزم الدور فتامل قوله ولا وجودية فان قلت لا يخفى
ثبوتها الموصوفية وعدم وجوديتها قلت كانه بل هو بعينها اول المسئلة قوله فلا تعقلان ح وبها
وهو ظ البطلان انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت
تعقل شئ من الماهيات بالكنه م قوله فلا هاح موصوفيتها فان قلت اتصافهما بالموصوفية
ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك فى عدم كونها ح نفس الموصوف والصفة ولا فى اتصافه
الموجودات بالعدميات فى نفس الامر فلم يتعرض على تقدير عدميتها قلت كانه لا يلزم ح
بطلان النص كما اشار اليه المص فيما سبق فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما اه لا يذهب عليك ان
الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفى ان يقال اثبت
قوم الواسطة ونفاها الاكثرون اه قوله واذا اثبتها قوم يلغو الظاهر انه معطوف على قوله
لما سيأتى فاذن هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين فى العقليات
لا يكون حجة قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان القائلين بها بلغوا فى الكثرة حد التواتر
الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس ففى المعقول يكون شبهة لا اقل
قوله بل ولا نقة اللازم الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المخصوص فلذا لم يرجع ضميره
الى مطلق البديهى م احتاج الى هذا التعميم قوله وقع هناك محمولا اسميا الجواب مبنى على ان لا يكون
معدولة وقد سبق الكلام فيه قوله على انه تركيب تقييدى م يكفيه الغرض م الاعتبار فلا يلزم ثبوت الذات

في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها
اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فمعناه ان فرضا ففرضا وان لا لا قوله والا
اقتضى مفهوم المعدوم اه قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم فى نفس الامر اذا اخذ موجبة
سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات فى نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا
على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدى وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة فى مفهوم
المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله لا انه ذات ما اه الا بيان ان المحذور من تصور
المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان فى الخارج ذاتا ثبت له
هذا المفهوم العدمى او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل قوله وهو الثانى لكنه متمم اهلها انما
يلائم مذهب الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى فهو منع اقتضاء التصور
والتميز الثبوت قوله ولا استحالة فيه اه فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته
فى نفسه ولا شك فى ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما
كان لزم من اتصافه بامر ثبوتى هو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتى آخر وكذا الكلام اذا
جعل جوابا عن الوجه الثانى والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا
يتصور شئ منهما وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق اذ هو فرضى كما
قيل مثله فى مسئلة المجهول المطلق فلا محذور ح قوله ولا يبعد فى ذلك كون قسم الشئ قسيما له
لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم فى الذهن والخارج اى العدم
موجود فى الذهن م لان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا
والا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه فى التجريد قوله من حيث
انه رفع للعدم المطلق اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شئ معين لا العدم فى الذهن
والخارج اى عدم الوجود الذهنى والخارجى كما ان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم
يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا تصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم
فان قلت قسم الشئ مقابل له لا رافع وايضا رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم
بالبديهة قلت القسمة والاثبات بحسب الذات والقسيمة والرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم
مستلزم للوجود لا نفسه وان اشعر به كلام الشارح فى بحث التقابل والاستلزام لا يقدح
فى القسمة قوله ولا الحكم باتحاد الاثنين اى لا اتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا واما
اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه قوله فهذا جواب
عن الدليل الثانى فى الشق الاول اراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه

في نفسه ثم ان ما يكون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية بهما
بحسب الخارج كما لو اريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما هو للتغاير
مفهوما لكن **قوله** والاتحاد هو بلا نزاع عن شائبة اللغوية الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد
النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بالغيرية انهما بحسب مجموعها لا بحسب كل منهما فتدبر **قوله**
على ما سيجي من ان الماهية ليست موجودة ولا معدومة فقيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس
عينها ولا داخلا فيها لا انها نفسها منفكة عن احدهما وح فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له
فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم
ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان المعدوم نفسها
او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه اعني العدم حال اتصافها به
فتأمل **قوله** او لا مر في جواز اه هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو ان يرجع الضمائر الى نفي الوجود
وما نبهنا هناك على جواب اخر فتذكر **قوله** في هذا الشق ايضا اي كما ان الاول جواب بعينه او كما
ان الدليل الاول في الشق الثاني او هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور اولا
قوله لجزمنا بالاولية قد يمنع هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره
في تحقيق الحد المختار للعلم واشار اليه ههنا ايضا نعم لنا ان نقول ما الجزم بالجسميات ايضا كذلك فلم
يقولون بها **قوله** اي كحركة نشاء ومدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلثين
بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين واما مدة الكهولة وهي التي يكون
النقصان فيها خفيا فهي من خمس وثلثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة
وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من اخر الكهولة الى ما يشاء الله تع وتفصيله موكول الى موضعه
قوله اما عند المتكلمين فلاستناد الكل الى القادر المختار فقيل عليه التمسك بالاستناد الى
القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله تع في خلق الانسان ذلك التدريج وقد
قال عز من قائل ولن تجد لسنة الله تبديلا واجيب بان هذا الدليل نقلي قطعي الثبوت لكنه
ظني الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج في الخلق لانه يمكن الاضمار بان يقال التقدير ولن تجد لسنة الله
تبديلا الا اذا اراد تبديلها بخرق عادة **قوله** فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب اي بواسطة
استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه **قوله** بان ابي هذا الجبرئيل قبل التناسب اي يسقط
لفظ هذا او يقال انا اجزم بان ابي اي من حكم بكونه ابني ووصف بنبوتي وولدي وهو على صورته
وصفته الان ليس بجبرئيل حتى لا يكون القضية من الجسميات اذ هم قائلون بالجسميات وكون القضية منها يقتضي
القدح فيها ايضا **قوله** وكان له اخرى ذوي كدوي الذباب فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل

ان جبرئيل عم كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على
تجويز اهل الملة كون الذبابة التي تراها جبرئيل عم وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال
عليه بهذا المنقول فتدبر **قوله** لانا نقول لا نم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض قيل عليه امكان فرض
الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب بان
بان لفظ الامكان في المدعى مقحم واخرى بارادة الامكان في الدليل ايضا اي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد
بمنع امكان الفرض منع الامكان العقلي العرفي بل المراد منع جواز الفرض الفعلي الذي ادعاه
المعترض اعني الامكان الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يفرض الخلو حيث لم يعقل
فكيف يمكن الفرض والمص بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض الامكان وان ابيت
ما جعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير
لا نم فرض الخلو الممكن اي المحقق الا ان التوصيف بالامكان ح لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة
الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اي لا نم امكان الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه
في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح في
نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو في نفس الامر لا يلائمه
كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وان سلم اه وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي لتحققه **قوله** اي جميع
القضايا البديهية التقييد بالبديهية مشعر بجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات للمزاج او
عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولي اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة
على جواز الايجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم نعرض
الادعى ليكون ذلك المدعى للخصم صريحا والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة
منها وح لا محذور فتأمل **قوله** ليس مما للامزجة او العادة اه لهم ان يمنعوا ذلك فانهم
ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج او العادة والحق ان هذا
وساير ما ذكر من قبيل في اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينتهض على من يعترف
بمعلومية المقدمات البديهية او المنتهية اليها المذكورة في صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق
الاشارة الى مثله في الاستدلال على ان الكل ليس نظريا **قوله** وما هو الا الجزم بعقد ما بهما
الواو في قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها تحصيلا للكلام انه فلا يتعارض ما لهما ان يحبس نحن
عن القدح لهذا السبب وليس المراد ان العجز في جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدح ان
يقال انا نم اذا نظر الى كل واحد من تلك العلتين مع قطع النظر عن الاخر المعارض وهذا ظاهر
الوجود فعلى هذا التقرير لا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات

كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لانم فلا يرد ايضا جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب
القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على اسبابه فان المنع
لا يقتضي السند قوله والجواب بعد تسليم كون مقدماته فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم
لا يضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبداهة بصحة المقدمات كما يدل قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها
سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام في الجزم الحاصل
وعدم التجرد سبب عدم الجزم بالاولى فان سبب الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل
فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليل فتامل قوله فلا يلزم رفع الثقة
عن البديهيات فيه بحث عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبرة
بالجزم الحاصل ح فلا وثوق بشيء منها واورد بان الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم
ذلك قوله ولذلك ينقل المذاهب الظاهر ان مراد المص ينقل المذهب العدول منه الى آخر
كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع اكثر من ان يحصى وفي العقائد كما عدل ابو الحسن
من مذهب الجبائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف قوله
السادسة ان في كل مذهب الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة قوله
اي ما ذكر اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى قوله بل من المشهورات التي قد يكون كاذبة
لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطا للثواب والقبح كونه مناطا للعقاب لا بمعنى الملائمة
والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب ويجيء التفصيل في الالهيات قوله
وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث اما اولا فلان مدعي البداهة هو ابو الحسين البصري وهو
لا يقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن البداهة في ذلك بل القائل
بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانيا فلان
الفلاسفة يوافقون ابا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له
والجواب ما ذكره ههنا مبني على ظ ما نقل من ابي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد
تلبيسا للامر على ساير المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار اليه في الالهيات او ان
مدعي البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم قوله اي قابلا اشارة الى ان المعارضة
ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعى الخصم ان الحكم
ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد وتعارضونهم فلا تغفل قوله ومع هذا الاستناد لم يبق
للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار اشارة الى ان المقصود ههنا نفي استقلال العبد
في فعله الاختياري وهو الثابت مما ذكر لان المراد لو كان ارادة العبد لا يستند اليه دفعا

للتسلسل بل يستند الى الله تع فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست مؤثرة اصلا
فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لما ان استنادها
الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله
قوله او في حكمه كما في روية الاشياء في المراة هذا اذا كان المرئي بالمراة ماله الصورة بطريق الانعكاس
كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة المقابلة للرائي حقيقة كما قيل فلا حاجة
الى التفصيل المذكور وذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض وان لم يكن
مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي القايم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف
قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض
هو القول بتجددها بتجدد الامثال واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان
الوجود ان استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان
وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساوى آنات الوجود آنات العدم
فلم يحس بالموجود وان عدم في آن ووجد في آنين آخرين عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان
يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل قوله اي انتهاء
كل واحد انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون لا نهاية
الى ملاء معنى وههنا بحث وهو انه سيجيء في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره
الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما
ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد
الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه واما الخلاء خارج
العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي تثبته الوهم وعند المتكلمين بعد
فالخلاء الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه والى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظ فان آخر
الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهيا الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء
المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك والرجال الانكار الى اطلاق
البعد ليس له كثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه
فان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدد الفلك
الاطلس للتحيز وقد اشار اليه الامام ايضا في الملخص والمص في اواخر موقف الجواهر وسنذكره في بحث
المكان ان شاء الله تع قوله الا لمرجح اي لمرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي فيل الفلاسفة
يجعلون العناية الازلية اعني علمه تع بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام

منبع الفيضان الوجود والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا
معنى لاسناد تلك القضية اليهم قوله قال في النهاية المقصود من نقل كلامهما هو اشارة الى وجه حمل
كلام المص على ما حمله عليه قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس
وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الالة وهو قوتها الجسمانية والخلاف على هذا
في الادراك بلا واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه قوله لمتنع الفعل اي الاختياري
اذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا قوله في شبه السوفسطائية وهم ينكرون البديهيات والحسيات
ايضا فلو كان المدعى في القضايا المذكورة هو الاولية لم يفد القدح في الحسيات قوله اي عن الشبهة الاخيرة
اعني السادسة اه قيل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا عن الشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة
والعادات اوجب الجزم في بعض القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية
فيرى في بادي الراي انهما قطعيان وللخامسة بان يقول ان الجزم بمقدمة دليل حينا انما كان بسبب الوهم
لا العقل فظن انه بديهي ببداهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطاؤه وللسادسة كما قرره
الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة قوله اي يلزم الدور وجه التفسير هو الاشارة الى ان
الفعل اعني يدور مسندا الى مصدره بالتاويل المشهور فالتركيب من قبيل قد حيل بين العير والنزوان
قوله وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار
توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي فان تغاير البديهيات ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما
هو الحق من ان الدور يغاير توقف الشيء على نفسه ويستلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو مجازا
فليحمل الدور ههنا ولو بعموم المجاز وجه ولك ان تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات
نظرية او بديهية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان البديهيات بتوقف على الدلايل المذكورة في معرض
الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف
الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بالواسطة بالذات
قوله ولا طريق الى العلم غيرهما مثل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق له مع انها غيرهما ورد
بان المراد لا طريق مقدورا وفيه ان الضرورة ايضا ليست طريقا مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا
فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طريقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك قوله وشاك
في انه شاك قيل فيلزم التسلسل في الشكوك واجيب بانهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن
الزامهم على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله وبالجملة ما من قضية بديهية
هذا يدل على ان انكارهم لا يقتصر على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك
وبهذا يسلم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لان الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم

عند كثير ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكري اجلى البديهيات
بمثل هذا الامر الخفي قوله ويرد عليهم الحكم اه وايضا يقال لهم كيف حصل لكم
هذا الجزم مع انه لطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل قوله وهم قائلون بان حقائق
الاشياء اه قيل يلزمهم التناقض للعنادية لان اعتقاد تبعية حقائق الاشياء
للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا ابتبعيته لاعتقاد اخر تنقل
الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع
لاعتقاد او التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل وبطلانه
لعدم امكان ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية بمجمل فلا محذور ورفنا دل فان قلت
هم اعترفوا الحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق اي
ثابت مقدر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد
عندهم قوله ويعترفوا بالالم وهو من الحسيات قيل الحق انه ضعيف لانهم
يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطاء كما في ساير
الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعترفوا بان لا الم حقيقة فان
لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطاء يتركونهم
في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تاثيرفتهم باحتراقهم وبالجملة ليس
مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا
او احتراقهم فيحصل المقصود البتة قوله الذي هو اثبات العقايد الدينية
هذا انسب بما ذهب اليه المص من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقايد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو انسب
بجعل موضوعه ذات الله تع على ما سبق التفصيل قوله وزاد عليه
المص فقال اه الزايد اصالة على ما ذكره الامدي هو التفريع المذكور لا قوله
ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الامدي لو لا انه قوله فان المطلوب
بالفكر ما يعلم مطابقته للواقع اي الذي يطلبه المفكر بنظره ان يحصل له في المستقبل
اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له لان المطلوب به ما يعلم مطابقته
للواقع بالفعل فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم
مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة تقليدا او بناء
على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المط علما على ان هاهنا جزما فينا فبان

ايضا وفرض كون المط غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقته لا يكون ظنا انه او قد يقال
المط ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتامل قوله ويمكن ان يقال
قد يكتفي اه قيل طلب الظن من حيث هو ظن اي اعتقاد راجح عين طلب الظن
المطابقة لتفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذي ذكره المص جواب
عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمهما
والا فملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد منه في الظن ظاهر افح يتجه الجواب
في المال التي فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم
عدم مطابقته كان جهلا وان ظن ينقل الكلام اليه حتى ينتهي ويمكن ان يقال الظنون
انما يكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فينقطع بانقطاعها قوله التي هي الظن
قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليشعر بان الاضافة بيانية
وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب
عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه قوله وفائدة
العدول هي التنبيه لا يخفى ان كون الرجحان ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه
عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه قوله لخروج
ما يطلب به الظن مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم وفيه بحث
لانه مصرح بوجوب كون الرسم جامعة شاملة قوله ولانها خاصة غير شاملة قد يقال
كل منها خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر
بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مط فالفكر
الذي يطلب به الظن او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث ان المعرف واجب
الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه
انه من شانه ان يطلب العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه
ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات الخ ففيه انه
تعريف اخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث
انه جسم حساس الخ جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم
ما من شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته
وهي حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مط وهذا صادق على كل فرد
من افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره

ما علم قطعا وقوع احد طرفيه لكن عدم تاتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان
بما ذكر محل بحث اللهم الا ان يتوهم صحته على هذا الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه
انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا
ح لا فائدة له يعتد بها والحمل على التجوز في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتامل قوله
الذي ذكره القاضي في تحديد النظر المراد بالتحديد في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف
الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد كونه رسما قوله والانقسام
اليهما خاصة قيل يصح تعريف بالاخص اذ لا يصدق على شيء من الافراد والتي يطلب
بها احدهما فقط وبالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك
الانقسام وان اريد به المنقسم واجيب بان المعرف احدهما المساوي لكن
يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الداير بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين
المخصوصين اللذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لا تميزه
في الجملة المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه ويجاب بان القسم
ذات الامرين والمعرف هو المفهوم قوله فهو من الحدود يعني انه لتقسيم المحدود
لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امرين مثل فهذا التقسيم المحدود
كان يقال الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين
او ما له طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد والمختن فيه من الاول لان الطلب يشملها
قوله فلا يكون منافيا اه لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمخيلات فلا يرد ما ذكر
في شرح المقاصد قوله فهو جنس النظر والباقي فصل قد سبق الاشارة الى ان
القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق
الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتاخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق
الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل
ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسميا لان المركب من الجنس والخاصة
رسم كما سياتي لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه الا ان
يجعل قوله ويميزها عطفا تفسيريا له قوله بل ربما اوهم شموله لغير النظر كالحيوة والقوة
العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما اوهم لخروجه بحمل البادي على السبب وحمل
السبب على القريب اما خروج غير الدليل فظ واما خروجه فلان الطلب بواسطة
النظر الواقع فيه قوله بجميع اقسامه من الصحيح اه لان الطلب لا يستدعي حصول المط

ولا يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلا مركبا وتعميم الظن
اياه على ما سينبه الشارح في التعريف الثاني يأباه عبارة الغلبة ههنا لا تقال
في نجوم علية ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله علم قلت لا خروج لان
الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل
يمتنع سيما من العاقل قوله لا يشفي عليلا ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة
فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالغين
المعجمة بمعنى الغلة وهو حرارة العطش فالاولى يحتمل ان يكون كما ذكر ويحتمل ان يكون
بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف اي ذا عليل
او الايقاع المجازي قوله يكون بينهما ترتيب قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية
القرينة وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التي توجد فيها التركيب
والتأليف بدون الترتيب قوله واما الثاني فلعدم الانحصار وايضا العرض
لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشيء ذاته
لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان
الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال حال الحمل هو المفهوم وفي
حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع
في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وضعا وفي حال التعريف
وضعا اخر قيل لو اريد بالمشتق المشتق حقيقة وحكما كما ذكروا في الخبر والحال كان
منحصرا وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تاويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه
فيهما وهو اول المسئلة اللهم الا ان مبنى الكلام على انه يجب ان يصح جعل المعرف
خبرا عن المعرف ومحمولا عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه قوله فيكون
هناك حركة واحدة قيل بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المط
الى المبادي دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المط فلا حركة هناك اصلا ولك ان تقول
الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة قوله مزيد خلل اذ لا
صورة فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة
لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يكون تلك الامور المظنونة صادقة
فيها وللمط بان يكون مناسبة له والا فالصادق في نفس الامر الغير المناسب
للمط لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتي قوله وجب

ايضا انه يوضع فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر
الثاني مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح
به في المقصد الذي يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي
نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبني عليه واما ما سيذكره
من ان النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المط والفاسد ما يقابله
فالمراد هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور وبقي فيه
بحث اخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله
للتأدي ليتأدى او ليحصل التأدي اما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون
تلك الامور مؤدية الى المط فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو المتبادر
من عبارة التعريف فليفهم قوله بل مجهولا ومقلدا فيهما فتأمل كذلك يطلق
على ما يقابل اليقين من التصديقات اشار بقوله من التصديقات الى
خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة
ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكره كما ان
المعنى الاخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير
في استعماله في التعريف قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذلك
الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق على ملاحظة احدى
مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس
لتحصيل المط منها بل ليضم اليه الكبرى ويحصل المط من المجموع وقد يناقش في
التعريف المذكور بان العقل مشترك وبانه يختص بالحركة الاولى والفكر
مجموع الحركتين وبان الملاحظ بعد وجدان المبادي المناسب لتحصيل ما هو
الانسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا
خروج الحدس منه غير ظ والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم
فالقرينة معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها فان في ضمن الترتيب ملاحظة للمرتب
على وجه مخصوص وعن الثالث ما اشرنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع
وضوح القرينة على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب فتأمل قوله ومنها ما
المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان
كل مط له وجهان فثبتت ثلثة اشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من المرصد الثالث

في اقسام العلم ويمكن ان يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي يشعر
بنفسه بالتعريف ولهذا قال على الوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه
يشعر به واعلم ان اعتبار مبداء الحركة الاولى المط المشعور به بوجه ناقص ومنتهى
الحركة الثانية المط المشعور به بوجه على الوجه الاكمل يؤيد ما نقلته من شرح المقاصد
في اثناء تقرير الوجه الثاني من تمسك الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت
ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية
قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات
صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية
التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعقولات على سبيل المجاز من قبيل تسمية
المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلق الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر
واعلم ان كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى
في مباحث الاين على رأي الفلاسفة فليطلب هنالك قوله لازم للحركة الثانية اللزوم
بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول انه نفس الترتيب
لا باعتبار انه لازمه قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل مراد الشارح بالمعقولات
المجهولات هو المبادي واما مراد المص بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاكتساب
بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالتوجه اليه والتحديق نحوه متغايران فيما ذكره
ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهري بقوله وقد يقال كما ان الادراك فانه يدل على ان
التحديق ايضا نحو المط لكن الفرق بين التوجه الى المط وتحديق العقل نحوه لا يخلو
عن خفاء اللهم الا ان يحمل احدهما على التوجه في الجملة والاخر على التوجه التام هذا
وكان الامر بالتامل اشارة الى ان ما دل عليه كلام المص من ان التعبير بالتحديد
عن الغفلات لمن لا يرى النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز
ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها
عند من لا يجوز التعريف بالمباين قوله صحيح يؤدي الى المطلوب اي يؤدي نوعه
فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل
حمار جسم ومجرد حل لا داء على ان الاستلزام الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص المثال
المذكور ونظائره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علما وظنا قوله
ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم عبارة المتن

هذا او لما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم
اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر الى الصحيح
والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي
اشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبتنيا على تفسيره بالترتيب
حتى لا يجري على تفسير اخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتاخرين
لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى
النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح
المقصود لا يقال بما في العبارة من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس
الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل
منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة
لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة
وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك
الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها
الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة له واما ما ذكره بعض
في حواشي المطالع وحاشية الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة
له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والعلوم
عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي
ان شاء الله تعالى قوله وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في نفس الامر
اما حال كونه مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب الامور
والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق ولا دخل لتقييد الظن بالمطابقة
فتامل قوله ولا جامعة لا بان يجتمعا في شيء ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به
في انكار الافكار قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة ان قلت يجري فيه اختلاف
بحسبها ايضا بان يقدم الاعم او يؤخر قلت تاخر الاعم وان جاز في التعريف
لكن الاستعمال على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة
فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة قيل ثبت ان الاشهر
اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وانت خبير
بان ذلك الاطلاق مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة

لكن الكون المخصوص وهو كونه مؤديا اداء واضحا او خفيا لا يكيد

وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا اداء واضحا سريعا او اداء خفيا بطيئا وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته فيكون المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذا خفي شايع والاصل في الكلام حقيقة فيحمل مرادهم على ما ذكرنا وتحقيق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار رتبته وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن ان يحمل وجه تشبيه الشارح على هذا فليتأمل قوله المشتمل على شرايطه اي كانه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا امر هو الذي يؤدي الى المط لان القول بان النظر المؤدي الى المط يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الاباء وايضا لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المط الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى ان المراد في التعريف فلا لغو اصلا قوله قد يفيد العلم المعقول احتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالغاية بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات يفيده وكلام من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس شيء لان اقصى ما يثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه وانما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتبين لنا ذلك المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فكل نظر صحيح مقرون بشرايطه يكون مفيدا يتبين لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كان العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل ح يرجع الى القياس كما سنذكره في اول بحث القياس ويكون المدعى المثبت ح ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته قوله في القطعيات اراد بالقطعي معنى اليقين فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للتقليد المطابق والا لم يصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة

حيث

حيث لم يناسب المط وفيه بحث ظ لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة قوله لا يعقبه ضد العلم فقيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا حصل كما سوى التحديد التام واما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المط فيه فتامل قوله اي بهنات فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضد العلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يتقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع قوله في نهاية العقول اه قيل فائدة نقل هذا الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله اذ لا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل ح وشرط تلخيص الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا قوله فانا نعني بالنظر اي بمعرفة معنى النظر قوله ثم قال المنكرون اه قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة الظن بين العقلاء قوله للنظر اي لافادة النظر بالنظر قوله قلنا المدعى عندنا اه لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام في انكار الافكار بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبه لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومية هو انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله منهم الامام الرازي انه ضروري اه قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات قوله وملاحظته من حيث هو

مطاه لحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقيد فلا ينافيان التناقض قوله
فنقول النتيجة فی کل نظر : قياتی اه فان قلت معنی قولنا النظر يفيد العلم
انه مستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم
لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام
المقدمات للنتيجة والفرق ظ وبالجملة لا عنوان العلمية يلاحظ ههنا فی اللازم
ولا عنوان النظرية فقط فی جانب الملزوم فلا اشكال فتامل قوله وبالجملة ههنا
قضيتان بديهيتان فيتسل دعوی بداهتهما بنافی التعليل فی الصغری والكبری
اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله فی التحرير الاول واما الكبری فبديهية
لا شبهة فيه يدل علی نظرية الصغری قلت بل اراد به ان الكبری بديهية لا يحتاج
الی التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيه ويمكن ان يقال ايضا البديهی قد يكون
نظريا نظرا الی الميتة كما صرح به فی شرح المقاصد قوله ثم ان حكمنا اه قيل
لا حاجة الی هذه المقدمة فی اصل المط فان المقدمتين لما حصلتا فی الذهن
مرتبتين حصل المط وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حاله
افادة هاتين المقدمتين لذلك المط ماذا فلا حاجة بنا الی بيانه وانما هو بيان
للواقع ثم للمعترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه
ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فيضطر الی جواب الامام
ولو امكن منع الاختلاف فی هذا الجزئی المشخص لم يمكن منع التفاوت
وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض
علی افادة تينك المقدمتين للمط قوله فلازمه الظ التس انما قال فلازمه الظ
لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا فی المهملة وان يكون عينها
ولا تس فی شیء من الصور قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء الا ظهر فی العبارة
ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل
عليه كلام الشارح والمتبادر [illegible] من عبارة المص ان بعضهم ذلك
الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الاخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه
التامل فی قولهم اختلف الائمة فی كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلامه
المصير الی الحذف ای لم يختلف فيه معنا اكثر العقلاء قوله يفيد الظن بعدم
الافادة قيل له ان يختار ايضا انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم

بعدم

بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفی بعده بعدما صرحوا بالسلب الكلی فی المدعی
نعم له ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف
فی مثلها كما سيشير اليه الشارح قوله المنسوبة الی السومنيات هی اسم صنم كان فی بلاد
الهند وكان الجهال فتنوا به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتی ذكر الجزری
فی تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلثماية يحلقون حجاجه وثلثماية يغنون
عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض فی شعبان
لسنة ست عشر واربع ماية فی ثلثين الف فارس سوی المطوعة ووصل الی البلد
الصنم فملكوا واوقد النار علی الصنم حتی تقطع قائلون بالتناسخ الظ انهم
قائلون بذلك لا جازمون به اذ لا طريق الی العلم عندهم سوی الحس من البين
انه ليست من المحسوسات قوله وانه كان ضروريا لم يظهر خطاؤه فيه بحث لان
اعتقاد المقلد ضروری لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب
بعد تسليم ضروريته فی الجملة حمل الضرورة ههنا علی الضرورة العامة قوله وانت تعلم
ان هذا منقوض باحكام الحس اجيب بان كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا
بل فيما جزم به الحس بالبداهة وبری عن مظان الغلط فلا نقض وانت خبير بتاتی
مثل التقييد المذكور فی العقليات ايضا فتامل قوله ويتسلل اذ ننقل الكلام ثم
يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيته بمعنی انا لو توجهنا
اليها لحصل العلم بها كما اشار الشارح الی مثله فی معلومية عدم المعارض
ثم يمكن الجواب بانه ينقطع التس بانقطاع التوجه للتحصيل قوله فان الظن الضروری
قد يظهر خطاؤه انما يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول
اعنی كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعی قطعية فلا تقريب له وهو ظ
ويجوز اختلاف العقلاء فيه علی ان الاختلاف ههنا ممنوع قوله قلنا لا نم
انه لا يجتمع اه هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل علی خلاف
مدعی الخصم وقوله والتوجه اه اشارة الی نقض مقدمة دليل الخصم وهی قوله
لانا متی توجهنا قوله ومنهم من فرق اه رد عليه بان فی طرفی الشرطية فرض الحكمين
والتصديقين وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما مجتمعا فی العلم وان لم يجتمعا
فی التوجه لان الحكم المحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثانی كما انهم اجابوا
عن الشبهة عطف علی قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور

وليس في اشرة عاني شرح قول المص والتوجه غير العلم لح حتى يرد ان فيه تهافتا
وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح لمن ما لا بد منها اجتماع العلمين
وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين قوله وملاحظتهما
قصدا اشارة الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري
بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر قوله وعلم ان ذلك المعارض
علم حتى اشار الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم
المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة
واليه اشار بقول المص في الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة وقرينة الشارح
فيما سبق على ان المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح
ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني وهذا وانت
خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقه على هذا التقرير بان يريد بقوله الثانية
النظر لو افاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية يشير الى العلم
بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة اي مع المعارض وظهوره للناظر
وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة
بالنظر الى نفس الافادة ايضا لانه تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي
العلم بعلمية المفاد ينفي افادة العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره
لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء
على ظهور الجريان بالنظر اليها وملائمته للجواب كما اشرنا اليه قوله وليس يتوقف
حصول العلم من النظر اه المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة
ولا شك ان سياق كلامه يقتضي انه يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو
قال بعد النظر لكان اظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب
عن هذا التشكيك بما اجاب الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية
حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتأمل قوله يفيد العلم بعدم المعارض ليس مراده من
افادة النظر العلم بعدم المعارض انه يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص
كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه
بل الاعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع
التناقض قضايا العقلية او الاظهر في الجواب منع ان افادته مع العلم بعدم المعارض
الى النظر

صح

قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت
المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد في انه ضروري او نظري
فتأمل قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول مما يتوقف عليه
فيه مناقشة وهي ان التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على حصول
التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا لمونة من التصديق النظري
فما معنى قوله بل هذا اولى لكن اه قوله الا يرى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر
ضروري اذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعي فتسل عليه هذا ضرورية عدم
المعارض في نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد مما سلف
من المقدمات القائلة بانه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما والعلم
الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي وانت خبير بان ضرورية المعلوم
ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات
المذكورة فانما يلزمه نظريته اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب
والا لكان فطري القياس فلا يقدح في ضروريته كما اشار الشارح اليه
في اوائل بحث القدح في الالهيات قوله الرابعة النظر اما يستلزم العلم اه
فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه
شرط في اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا تحقق العلم
بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا
فلجريانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى قوله فاذا حصل لم يعرف انه
المط وايضا فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق في التصور قوله قلنا
معلوم تصورا ونقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض بافادة الظن
قوله لانه المتنازع فيه لح اولا لان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبهة
الامام على جريان الاكتساب فيها قوله لزم الدور فيتسلل هذا الوجه ايضا
منقوض بافادة الظن ثم اتم الظاهر انه مبني لزوم الدور هو ان العلم بالشيء
فرع تحققه لان العلم بوقوع شيء فرع لوقوعه في نفسه على ما صرح به في دفع احتجاج
القائلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة
على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظ لان التصديق
بالمدلول موقوف على الافادة وهي يتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف

على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور
وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين
والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق
بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر قوله بعد النظر فيه وافاد
فان قلت كونه دالا هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتاخر عنها قلت
هو من قبيل قولهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فتدبر قوله فلا يكون افادته مجزوما بها وهو المطلوب فيه بحث
وهو ان سياق الكلام مشعر بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم
قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما
ضرورية عندكم او نظرية لازم لحصولها النظر او غير لازم لحصولها وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف
اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للفرض واما على الثالث
فلانه لا تحقق مقدورية التحصيل لجواز التخلف عن النظر فانه قالوا التخلف عادة وذلك يكفي
للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا
ان يقال انهم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع هو اجماع الخصوم والشبهة الرابعة قوله
لا بالعلم النظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات
والعلم لا يخرج من احدى الثلثة الاخيرة اتفاقا قوله عدول عنه كما قيل البائي في بالنظر ليست صلة للتكليف
بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بالنظر بسبب النظر ومقدوريته ولا يلزم
قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه
ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم مقدور بالاربعة
ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا مانع العدول اليه كما قيل فان اعتبار
المقدورية في المكلف به بقضيته والعدول اعني الحظ للتوفيق بين القواعد اعلى الحس وآثار دينه
كسرت في الاسلام وجوب الاختلاط فانه مبني على ان المراد منه لا ضرورة الى ذلك العدول
لتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سنذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت
تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال كان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل
ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر من تحقيقه عن قريب قوله فالاولى
في الجواب اه فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم في الاوليات مع انه لا تكليف
في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب
للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما

على ذلك

على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم
الضروري موجب ممتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا
واما ثالثا فلان الباء في قول المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع
كلام المصنف الى هذا الجواب فليتامل قوله انما يلزم المعتزلة اه لا يذهب عليك ان التكليف
بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير
الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف النظري وح يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما ورده
نظرا الى التقدير الثاني وقد يقال لا يجوز التكليف بمثله ثم ايضا انما يجوز هو المعنيان
من الثلثة على ما سيفصل في الالهيات وهو غيرهما قوله الثامنة لو افاده اه منقوض بافادة
الظن المتفق عليها قوله التاسعة لو افاده اه يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح دليلكم لما افاد
النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر قوله وقيل للمعتزلة ان يحصلوا
اه ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة مقدمتين هما ان هذا
حاصل عن قطع يقيني وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس ولا يتسلسل النظر لانقطاعه
عند انقطاع الالتفات كما مر قوله الثانية المهندسون قيل محل الخلاف بيننا وبينهم
الى وجود النظر في القطعيات من الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم
على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا
قوله لا تصور لها بالضرورة اه ان اراد انه حكم ظني عندهم والا فقد افاد النظر
العلم في الالهيات بعد تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعد تصورها يستدعي تصورها
فيناقض الاول ان يدعي كفاية التصور بالوجه في الظن دون اليقين كما سيجيء وايضا قوله انا
لا نأتي من التصورات بنظر لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسائط ثم انهم قالوا
في غير ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد
وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى سلب الكلي قوله ولا تركيب في حقائق
الالهية بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل عليه ام لا قوله بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء
اه فاللازم ح عدم جريان النظر في التصورات الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى
قوله ثم ما يلزم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم والفارق ظ
لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم في الجزم ايضا
التصور بالكنه هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا قوله الثاني اقرب الاشياء اه ينبغي ان يقيد
الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينتقض بالكليم

بالهندسيات والحسابيات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس انه لو كانت قريبتها في المدركية وادخل لا يلزم من اقربيتها اتصالا اقربيتها ادراكا الا ترى ان قوة الحاسة لا تدرك نفسها مع لزوم عدم

قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين في دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة ويحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد اللهم الا ان يحمل الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم بانه بديهي لا خلاف فيه [illegible] انه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم قوله فان قول النظر لا يفيد العلم بمعرفة الصانع لا معلم الظاهر ان لفظ العلم مقحم والحق في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الصانع وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بان يكون مبادي ايضا تامل قوله الدور قلت يجوز ان يعلم صدقه لقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجز على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الصانع صدقه فيما قال له باظهار المعجز في يده والا فيجوز الكذب من السحر والحاذق المستدرج فيلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد معرفة الله تعالى الا بعد معرفته فلو استفيد معرفته من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا يحمل الابهري في شرحه قول المص لزم الدور وكان الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بداهة علم صدقه في قوله المخصوص وان ما ذكره بيان لمبنيه وايا ما كان فالدور لازم قوله وان علم صدقه فيما يخبر عنه الحق بالعقل ففيه كفاية فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على انه كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية الذي ادعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال قوله حتى يقولوا لا اله الا الله قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقول التوحيد فقط بدون تصديقه صلى الله عليه وسلم بكونه صلى الله عليه وسلم رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه والقول به من حيث انه متلقى منه صلى الله عليه وسلم يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به قوله وطريق الرد عليه وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته قوله بالعادة فيشكل عليه لقولنا بان العلم

الحاصل

الحاصل عقيب النظر لا جرا العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا تخفى قوله وعلى انه تعالى قادر مختار اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس فيه موقوف شائبة وجوب لا عنه ولا عليه ولهذا فرع عليه ولا يجب عليه ايضا واراد به في اخر المقصد ما لا وجوب عنه فقط كما المتبادر في الشايع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على قاعدة التحسين والتقبيح قوله وهو دائمي او اكثري اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم او الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناه في افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله او اكثري اي فيما اقل منه او بالنسبة الى البليد المتناهي كما اشار اليه في شرح المطالع قوله فعل العاقل فعلا اختياريا اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة او لا بها لا نفس التاثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة قوله قياس الاصحاب اعترض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وسيشير اليه الشارح رح قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اي ان لا تبقى واجبة بمعنى ان لا تكون مامورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان العارف لا يتكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لا ان معلومه يخرج عن كونه مامورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مغفول لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتامل قوله قياس مركب القياس المركب قياس يستغني القائس فيه عن اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل قيل هذا انما يظهر فيما اذا اغفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو لا يفيد بذكره

وانه صار نسيا منسيا فلو يستلزم العلم به فتأمل قوله اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيان انه يتبع
ايماء الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بانه يلزم من العلم به العلم بشيء آخر بما عدا الشكل
الاول فتأمل حتى يكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد اه هذا ابداء على ان مراد
الامام نفي التولد من فعل العبد لا نفي التولد من فعل النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم
بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الصانع عنده ايضا فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام
غير متولد من فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
لكان اظهر اذ لا وجوب عنه تعالى ولا علية ولا تعليل لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب عليه تعالى شيء والا
لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والنو
ط فانه هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب بالاعنه واما عليه قوله وانما يصح او احذف قيد الابتداء
انما اختار في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر صحته فيه ولم يذكر حذف احد القيدين الباقيين
مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلثة بناء على ان القول بالاستناد الجميع اليه تعالى ابتداء
بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم
سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة يقتضي القول
باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين
يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي ان يعلم انه اريد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق
كلامه ان لا يكون لبعض الاثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل
السنة لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتداء من غير واسطة ايجاد شيء آخر بان يكون اوجده موجد الشيء وذلك
الشيء اوجد شيئا آخر فيكون انه تعالى موجد لذلك الآخر بواسطة الشيء الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا
يندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان
معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد قوله شرط النظر اما مطلقا فبعد الحيوة
او ان اريد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من حيثية الاخيرة
الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم الخ قوله وهو العلم بالمط
من حيث هو مط فيه عليه ان النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده
لتحصيل مط ما غايته الامر ان المط لكونه حاصلا بالتحصيل ثانيا وجوابه انه مطلوب معينا اذا كان
حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا التحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منها تحصيل الحاصل بل المط آخر
فان المط من حيث هو مط غير معلوم وهو المط وبالجملة الكلام في النظر المتعلق المشتمل على حركتين ولا يتاتى
فيه ما ذكر قوله واما العلم به بوجه آخر فقد يرد عليه ان الغافل عن المط ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه

الى المط

الى المط وانت خبير بان هذا لا ينافي على راي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فايدة ما فان
النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المط بوجه فان قلت الغافل
لا يتعين في ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف قوله والجهل المركب فان قلت اذا جاز النظر في الدليل
الى المعرفة وجه دلالة جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية نحوزه عنده
فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه
في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركب فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة
حتى يلزم المحذور وتشكل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه
ورتبهما غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب
وقد تحقق انه فاعله مما سبق فليتامل قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل والمراد انه ينتجه
ليس ذلك لان المط لا يختص بمجرده بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا كفى فانها كانت فادلوا
وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المط بالاول بان لا شبهة فيه قوله فليس شرطا له هذا
اذا كان المط العلم سواء اما اذا كان المط الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات
الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المط او اقوى منه حاصلا قوله الا ان يكون النظر
في الدليل فهل الى اشتراط هذا الامر يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره هين
قوله اما اصحابنا فلهم مسلكان آه لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك
بهذا الاجماع كافيا في اثبات وجوده الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات
كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصر على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة
لا يكفي وفيه ما فيه بل تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا لذلك
القول بالاجماع والا لدار قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا
بضرورة المعارف كلها فكيف يحكم بتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر لمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة
مع الاضطرار الى يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولهذا قالوا المعرفة
متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب قوله واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا وفيه بحث وهو
ان المص سيصرح بان المعرفة ليست بواجبة لكونها غير مقدورة وانما واجبا هو وجوب النظر
الذي هو سببها وقد مر مثله من الآمدي فهذا الكلام محل تامل قوله نحو قوله تعالى قل انظروا الآية
فان قلت المفهوم منه وجوب النظر في مصنوعاته تعالى والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى
قلت المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما هو جوابه
قوله غير قطعي الدلالة لو ضم اليه قوله اوالمدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة

مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظ **قوله**
ولان العلم اه وايضا الخطاب يخص الرسول عم ظاهرا واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد
كما هو الظ درايه قوله وذلك فلا يحصل اه ظ وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصحيحهم
بخروجه عن تعريف العلم بالثابت لا الجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي واما حمل الظن على
ما يقابل اليقين فلفظ الغالب اي عنيف كما هو الظ **قوله** وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية الا انا مع
قوله وهي لا يتم الا بالنظر ولان الضرورية يستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا
وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف به العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان
لو خلي اه فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست بيلية ولا مبرهن عليها فيرد عليها المنع بانا وان لم نجد
من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا
نحن ايضا تلك الضروري قلت هو موقوف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله كيف لا والشبه ان
الانسان اذا خلي ودواعي نفسه لا يجد من نفسه العلم لجميع الضروريات الغير المتناهية **قوله** وفيها بلا معلم
تامل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم في الالهيات بلا معلم
ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا تعليم واجب فح يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يا باه اما
اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم
ايجاب التعليم ليس ايجابا بالعدم واما ثانيا فلان قوله في جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج
الى معونة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه **قوله** وجواز كذبه جواز الكذب وكذا
جواز الرجوع اه معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل
فلا ينافي المفروض اعني ثبوت الاجماع في نفسه كما ظن **قوله** منقوض بما علم هذا جواب عن دليل الامكان
ايضا ثم انه جواب تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان نقال صوم البعض غير مسلم عند المانع كما ظن **قوله**
ولان انضمام الخطاء اه اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول اعني قوله لجواز اه ان
الاول مبني على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي وكل واحد مطلقا والثاني ليس كذلك وتقريره ان الخطاء
على كل واحد جائز بالاتفاق فيفرض وقوعه فبعض وح انضم خطاء هذا الى خطاء ذاك وخطاء
ذاك الى خطاء ذلك وهكذا وانضمام الخطاء الى الخطاء لا يوجب الصواب بل عدمه وهذا المحتمل في كل
اجماع فلا يكون حجة اصلا وملخص الجواب عن هذا انكم ان اردتم بجواز الخطاء على كل واحد جوازه مع
عدم وقوعه عن كل الباقين فمسلم ولا يلزم منه الانضمام المذكور وان اردتم جوازه مع ذلك فممنوع
قوله يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فصح وجوب النظر قبل اول
الشبهة صح في انه منع للمقدمة القائلة ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وعلى هذا يكون قول المعترض

بل الاجماع على خلافه سندا لهذا المنع فلا يدفعه الجواب بانهم كانوا يعلمون اه لانه ادعاء بلا
دليل وقول الاعرابي لا يصلح دليلا على هذا كما لا يخفى ولو سلم فابطال السند الاخص
لا يجدي في دفع المنع نعم لو كان قوله بل الاجماع على خلافه اه بطريق المعارضة لدليل تلك المقدمة
اتجه هذا الجواب بان يحمل على منع دلالة عدم الاستفسار عن الدليل على عدم وجوب المعرفة
ومنع تقريرهم العوام مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا لكنه لا يلايم هذا المساق ولم يورد دليل
على تحقق الاجماع على وجوب المعرفة حتى يعارض وبالجملة فالمنع باق بحاله **قوله** قول الاعرابي امارة
على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب الجزم به فمنع المكابر باق بعد **قوله** او التصفية اه
سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي يكون على قانون
الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي
ينسب الى حكماء الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جانب ذي الجلال
كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمانينة النفس في المعرفة
سواء حصلت من يقين او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظ فعلى هذا
يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظ اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى
اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر **قوله** الى معرفة النظر فان القائل بالتعليم اه قد اثبتنا في
الاشكال الاول الا ما بين هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع **قوله** والالهام على تقدير ثبوته
لا يامن صاحبه اه فيشكل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل فلا نعلم بالبداهة فلم لا يجوز
ان يعرف المتوجه بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لا جهل
وهذا الاعتراض يرد على قوله فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان نعلم حقية الحاصل بالتصفية
المقرونة بشرائط كمالها بداهة او حدسا فليتامل **قوله** فان التعليم والالهام من فعل الغير فان
قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع انه مقدور كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد
الا ترى ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الاشعري
في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان
لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو في حكم ما لا يكون مقدورا
كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم لخاصية في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها
واما التعليم فالقائلون به اعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فامره في غاية الاشكال **قوله**
ولا وجوب الشك اتفاقا فاسيجي ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك ويلزمه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق
اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابي هاشم انما قال اتفاقا بناء على انه مقتضى

القاعدة على ما سيجيء هناك فالاتفاق الضمني محقق **قوله** قلنا المعرفة مقدورة اه قيل فيه
بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدورا بالتفسير المفهوم مما ذكره المص وهو ان لا يكون
موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة
فلا يصح ان يقع كبرى في الاستدلال ح ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون
حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان الرد الذي ذكره على جواب
سابع شبه السمنية ليس بمرضي عنده **قوله** قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة
قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا
كان معنى وجوبه وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم
مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم تجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات
تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان **قوله** وكذا ان تحمل عبارة الكتاب اه قيل هذا التوجيه
ليس كما ينبغي لان تعلق مع بالوجود المقدر يفيد كون عدم المقدمة موجودا كالشيء ولا يخفى
ركاكته مع ان المعنى عليه الى تقدير الوجود في تصحيح عبارة بان تجعل مع ظرفا لغوا متعلقا بتجب فيكون
المعنى اذ المحال ان تجب الشيء وتجب عدم المقدمة كما في قولك خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله
لا مع عدم التكليف بها يدفع هذا التوجيه اذ المعنى ح ليس المحال ان تجب الشيء وتجب عدم التكليف
بالمقدمة ولا تعبير له ههنا **قوله** ولو قدم الاشكال التاسع اه لانه نقض تفصيلي كالسابعة
فكان الانسب عدم الفصل بينهما بالنقض الاجمالي ولان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه
ان نقول سلمنا ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو سلم
الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك وقد يعتذر للمص
بان الباعث له على تاخير التاسع هو انه بعد جوابه المذكور للتاسع لا يبقى مجال لايراد النقض
المذكور فتامل **قوله** ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة
وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضي الله عنهم لصفاء قرائحهم اصابوا كلهم في النظر من غير حاجة
الى بحث وتفتيش عن الاخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة
فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤهما مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء **قوله** لما ورد
في الحديث وهو انه عم قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكره من القطع **قوله** لزمه ان يسلم اه عدم
التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني **قوله** قلنا ذلك النهي اه فيه بحث لان هذا
الجواب مشعر بان نهي الرسول عم اصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك

اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن ابي ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول
العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد **قوله** والنظر غير الجدال اه لا يخفى ان
قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى **قوله** ولا شك ان
دينهم بطريق التقليد ... بل اليمن الادلة لا بد للتقليد من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد
لا الطريقة فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعاجز هو التقليد
فلا استدلال فيه **قوله** ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض
انه متواتر بانه دليل نقلي قابل للتاويل فلا تعارض القواطع العقلية **قوله** جوز ان يكون له صانع
قيل عليه يحتمل ان يعتقد الاول ما سمعه من النفي تقليدا او شبهة بان سمع الشبهة ايضا ولو
سلم فبعد ما جوز ونظر واخطا فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه **قوله** فلا يلزم
انه يدفعه فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر يستلزم ... فايجابها ايجابه فاذا الملزوم
النظر الصحيح المقدور بالاتفاق يندفع الخوف بالاتيان به واما من لم يات به فقد اخل بما وجب عليه ولا
كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهي عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف
عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة واعلم
ان الشارح لو اعاد ضمير انه الى النظر لم يحتج الى التكلف في وجه تذكيره وفي تسمية الحاصل بالنظر
على تقدير كونه خطاء عرفانا لكنه راعى المناسبة الظاهرة مع قولهم في الاستدلال انه دافع
للخوف **قوله** مطلقا دنيويا كان او اخرويا فقد منع الاطلاق لجواز ان يكون المراد ما كنا
معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الاية اعني واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا
فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قيل التعذيب قبل البعثة مح لان اول المكلفين آدم
عم فلا فائدة في نفيه واجيب بان قبل آدم قوما يسمى الجان ... بان في صحة نفيه يكفي
الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم نبيهم **قوله** وهو من لوازم الوجوب ... المقصود
بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون
العفو فلا يتم الاستدلال اذ يقولوا يكون المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق
العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا لا
الزاميا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يامن من وقوعه والتالي بط لقوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فتامل **قوله** ولا شبهة في ان العقلا
الخ فيه ان المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب
فلعل من نفي التعذيب يلتزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح

ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المص ليس بتام من غير عناية **قوله** حين يأمره النبي عم بالنظر
في معجزته فيشكل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فان كثيرا من الصحابة
كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير لنظر واجيب بان استفادة صدق
الشارع من مشاهدة المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق المقرون
بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوي القدير واظهاره ههنا بعد
ما لم تجر العادة به تصديق بدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة لسرعة ترتب
هذه المقدمات لدى المشاهدة **قوله** اي من القضايا التي قياساتها معها هذه القضايا تحتاج
الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة ليحصل قياساتها معها فقبل التصور على
ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات تنساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيمتنع النبي الخ
فلا يرد ان مجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فاي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول
الشارح مع تلك المقدمات ايضا قد يحتاج الى التنبيه **قوله** او نظريا قريبا من الضروري ان كان
معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض
او الى النظري اعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو
الاوجه فالامر ظاهر **قوله** ولا يأثم بتركه قد يمنع ذلك بان في تركه وجوب النظر في المعجزة من
الواجب العقلي ايضا لدفع الخوف وفيه تأمل **قوله** الوجه الثالث اه ولو فرض ان يقول المكلف
لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر علي ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر
فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل ان قوله لا انظر ما لم اصدق باطل **قوله** لكنه لا
يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس
بما لا يعلمون لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه الجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب
للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف
على العلم بالوجوب الا اني لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم
ثم والقول بان الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع
فيها وهو لم يثبت بعد **قوله** لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء رد عليه بان هذا في الوجوب
العقلي مسلم واما في الوجوب الشرعي الذي نحن بصدده فلا لجواز ان يتعلق الخطاب الشرعي بالكل
من حيث هو كل لا بالجزء بخصوصه فان الامر بالصلوة مثلا خطاب واحد وله تعلق واحد ومتعلق
واحد هو هذا المركب لا متعلقات متعددة وتارك جزئها انما يستحق العقاب بترك الكل لا
بترك ذلك الجزء من حيث هو وتاركها بأسرها عاص من جهة واحدة لا من جهات كثيرة **قوله**

انما يتم في السبب المستلزم والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما
يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة يعني الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب
فينبغي ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم
فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق وكذا منه
وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست مقدمة فان قلت
القصد جزء من السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع
عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه
وشرطه وقد مر تحقيقه **قوله** لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين
واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل مع
القصد الاصلي وبالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان تدرج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله
والا فان اشترطنا كونه مقدورا فان لم نشترط كونه واجبا تاما واصليا فقصد او فهو جزء
النظر وان نشترط فهو النظر **قوله** وان امكن توجيهه اشارة الى الضعف لان الامور
الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر **قوله** قال الامام
الرازي اه المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المص على كلا النسختين
اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون اول الواجبات المعرفة ان اريد به اول
الواجبات المقصودة اولا وبالذات بخلاف كلام المصنف **قوله** والنظر عند من لا يجعل اه
اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر فلذا عد النظر منها مع
كونه وسيلة الى المعرفة **قوله** بل واجب الحصول فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو
بواسطة كما مر الكلام الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات **قوله** فهو القصد سياق
كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن بالانظار
اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون
الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقيبه **قوله**
فان جزمت به كان حاصلا قلت التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فطلب المعرفة
مع ابقاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق **قوله** وان جزمت بنقيضه كان مانعا
فيشكل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثيرا كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد
فنظر فاصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

وانت تعلم ان انتفاء الجزم قد يندفع بان المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على الاستواء
وهو الشك المحض او مع رجحان لاحد الجانبين مع هو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسير الشك قد
يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك
منه بقوله ما لهم به من علم والجواب ان تخصيص اشتراط النظر بالشك بابي هاشم يدل على ان المراد هو الشك
المصطلح اذ الادراك الخالي عن الجزم شرط عند الكل فيكون المراد ههنا ايضا المصطلح **قوله**
فيكون الشك عنده ايضا مقدورا قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية
فلا يكون شيء منها مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان مقدورية المقدمة بالتمكن
من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان تكون فعلا اختياريا والشك مما يتمكن من تحصيله فان بعضا
من اسباب الشك من الافعال التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدمة فليس من
الاسباب فيكون ان ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب
العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم الحكم العقلي بان تركه سبب للعقاب في حكم الله
سواء ورد الشرع ام لا **قوله** وانت خبير اعتراض ان كان قول الامدي والحق توجيها لقول ابي هاشم
وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابي هاشم وقد يقال لكون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول
اذ لا بد من مقدمة بعد اول يقع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى يحصل تمام النظر **قوله** مقيد بالشك قبل يلزم
ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان مراده بالشك
ما يتناول الاولين على ما اشرنا اليه والواجب في الاخرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لان النظر
والمعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه
قوله وانما خص الفرع بالنظر اه قيل وجه تخصيص الفرع كما ذكره بين انما الخفاء في وجه تخصيص
الفرع بكون النظر الواجب الاول مع ان الفرع لا يتفاوت لو قيل الواجب الاول القصد الى النظر
ويتاتى فيه ايضا التفصيل المذكور وكانه قيد التفريع بما ذكره احترازا عما اذا فرض ان الواجب
الاول على الاطلاق هو المعرفة فتامل **قوله** ظاهر البطلان ظهور بطلانه يؤيد كونه مختار الامام ولا
يدل ... كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا **قوله** فان قلت اذا لم يعتقد
الخ فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله ولا القول
عليها اه لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة **قوله** وثانيها ان الفساد ان
كان من المادة فقط استلزمه الخ ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث وانت
خبير بان الفساد قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاسد
بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط **قوله**

وفيه بحث لان قولنا قد يجاب عن البحث بان النتيجة هي ان زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعا كذا
في حاشية التجريد واعترض عليه بان ثبوت الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق
في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزام الجهل بالنظر الى تمام النتيجة
فيندفع البحث وليس مقصود المجيب الا ذاك **قوله** المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر
لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتحلل بينه وبين
تلك المباحث بمباحث اخر لا يخلو عن خفاء **قوله** وهي من قبيل التصور دون التصديق ورد عليه
ان تصور النسبة وملاحظتها غير كاف في حصول المط بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم جزئي
نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها ان النسبة
نصديقا اخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص يستدعي لتفطن اخر وذلك لان هذا التصديق
انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى **قوله** وفيه نظر لاختلاف اللوازم اه قيل
مرافعه هذا الكلام لما احتج به ذلك غير ظاهر لان كلا من اللوازم المختلفة لزومه للملزوم في نفس الامر
كلزوم ما عداه للملزوم والتفاوت بينها بكونها بينة وغير بينة انما هو بالنسبة الى العلم باللازم
بعد العلم بالملزوم وما به التفاوت الا ان التفطن لارتباط بعضها للملزوم واندراج موضوعه
في ملزومه بديهي دون بعض **قوله** فاذا فرض اه كقولنا كل آ ب وكل ب ج ينتج من الاول كل
آ ج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج آ ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف
الملزوم لازم البتة **قوله** والحق انه ان اراد الخ فنقل عليه ان اراد بالمرتبة على ما سبق اعم من المرتبة
على هيئة الشكل الاول لكنه يتناول جميع الاشكال الاربعة كما يدل عليه قول الشارح لانه لو كان حصول
النتيجة ثانيا انه اراد امرا اخر وراء هذا الترتيب الذي بمجرد تحققه لا يحصل الانتاج ولا يظهر ارتباط المقدمات
بالنتيجة بطريق اللزوم ما لم يتفطن لامر اخر يظهر به الارتباط والاندراج كما في الاشكال الثلثة الاخيرة
وان اراد المرتبة على هيئة الشكل الاول كما يشعر به قول الشارح اذ لا حاجة بنا اه فمسلم انه لا حاجة مع
هذا الترتيب الى امر لكن لا يلزم مما ذكره من شروط انتاج الاشكال الثلثة حصول هذا الترتيب فلا
ينتج ما لم يتفطن بوجه لزوم صحة هذا الترتيب لبيانها وهو امر اخر وراء ما ذكروه من شرايط انتاجها
قوله اجتماع المقدمتين معا في الذهن اه نوقش فيه بعد تسليم امكان اجتماع المقدمتين في الذهن
كما قال به المص سابقا بان النظر كما اختاره هو حركة الذهن حركة في الكيف وح لا يتصور اجتماع
المقدمتين المنظور فيهما معا في الذهن وكانه اراد باجتماعهما تعاقبهما لا تغايرهما حقيقة لكن
الاولى ترك التاكيد بقوله معا **قوله** اذ لا حاجة بنا الخ فان قلت المتناهي في البلادة ربما
ترتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته

على ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت لظان الغفلة بسبب عدم قدرته على جميع المقدمتين
قوله نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى اه قيل مساق كلامه في هذا المقام يدل على ان
ترتيب الشكل الاول وهيئته مقصودان في هذه الصورة فلا يكون من الشكل الاول وقولهم على
الاطلاق ان انتاج الشكل الاول بديهي يشعر ايضا بذلك ولا شك انها مستلزمة للمطلوب كما بين في محله
مقدماتها فيكون من اقسام الحجة تاما ان تجعل من القياس ولا شبهة انها ح اقتراني وليست
من الاشكال الثلثة الاخيرة فيرد عدد الاشكال على الاربعة واما ان يقال هي ليست من القياس
لان القياس ما يكون لهيئته دخل في الاستلزام وح يزيد عدد انواع الحجة على ثلثة لظهور
عدم كونها من قبيل الاستقراء او التمثيل وكلا الامرين خلاف الاجماع لا يقال هي من الشكل
الرابع لانا نقول تعين الاشكال وتمايزها انما هو بتعين المطالب فاذا كان المطلوب مثلا كل كاتب
حيوان وقلنا كل انسان حيوان وكل كاتب انسان فما وقع فيه المكرر موضوعا اعني كل انسان
حيوان ليس صغرى لانه لم يذكر فيه موضوع المطلوب بل انما وقع محمولا اعني كل كاتب انسان كبرى لانه
لم يذكر فيه محمول المطلوب ح انما يكون شكلا رابعا لو كان المراد منه بعض الحيوان قوله وقال
آخرون للبحث في ذلك مجال قد يدل اه فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض
الصور وآخر الكلام من كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء
البناء الحقيقي فلا نسلم دلالته على عدم جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل صفة
للشيء انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها
وقد لا تغايرها بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في المقصد السادس
من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد
الصفة اللازمة فيتجه البناء على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل
لا يلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج
من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد
الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة
ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فيقول الفرقة الثانية
القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى الاستدلال تسليمي على نفي الوجوب اي لو
سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فلا مغايرة بين وجه الدلالة
والدليل فلا وجوب في قولهم ليس غير العالم الى الاستدلال منع من وجه نعم لو قدم هذا
لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق الكلام ولواحقه فتامل قوله ليس غير العالم على ما شيء

كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وما ذهب اليه البعض من وجودية الحدوث
وان كان مرتفعا والا لا يكون داخلا في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات
واما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحا فلا يدخل في العالم قطعا قوله وهذا قريب مما قال
مشايخنا اه وجه القرب اتفاق القولين على ان الحدوث ليس غير العالم مع اختلافهما في المبنى قوله
بل يشبه ان يكون مجرد عناد اه انما قال يشبه لان ما مر آنفا من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا
وان امكن حمله على انه استدلال الزامي لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه ايضا
ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم ينتج فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذا حكم بانه يشبه
ولم يقطع بالقطعية كيف وكون ما ذكروه متفرعا على ما قاله الشيخ مع تصريحهم بالتبعية على شيء
يبعد كل البعد الا ان يراد انه صالح لان يكون فرعا لذلك قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل
اي فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد ان هذا انما يخالف ما صرح
ذلك القائل بان الدليل قد يدل على الشيء نظرا الى ذاته والا لزم التسلسل قوله داخل في وجود
ما سواه اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقا ولاحقا
والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا في وجود ما سوى الله تعالى بل في نفس ما سواه سبحانه قوله
واجاب بان وجه الدلالة اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج
فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا موجودا في
الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بانه اعتباري قوله المرصد السادس
في الطريق الذي يقع فيه النظر قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعي
يقتضي تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث
النظر واجيب بان مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق فلهذا اخر مباحثه عنه وقيل وجه التاخير المذكور
ان المعتمد بحث الصورة قوله وهو ما يمكن التوصل اه قيل ما من شيء من الاشياء الا ويصلح
هذا التعريف عليه فذكر القيود فيه لتمييز الاعتبار الذي به يقال للشيء الطريق عن غيره للاحتراز
عن ذات شيء قوله لان الفاسد لا يستلزم المط يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار
جسم يستلزم المط وهو ان زيدا جسم فقد مر ما به التفصي فلا نغفل قوله وح يلزم تناوله اي حين
اراد بالنظر فسر ما ذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمرام وتوضيح للمقام والحق ان تغيير
الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات كما قال ويتناول ايضا التصورات ايماء الى بعد
ذلك التناول وكان السر في ذلك ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف
التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب منها ليس جزء صور بخلاف المقدمات قوله

ومنه ناقص يميز عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز
المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين
وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع كونه
في موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتامل فانه دقيق على ان قوله يميزه
صفة للناقص كقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص يميز عن كل ما يغاير
المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم
الجودة لا ينافي التمام بل المعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة
شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص
يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز
الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير
الاخص المعرف مثلا لا عن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا يستقيم المقابلة
ح فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتامل **قوله** واما ذلك اه اشارة الى ان
التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع ما يؤيده الا يرى ان
المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع افاد تصوره بوجه
يمتاز عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة
متعلقة بخصوص المط وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه والتوفيق بين
كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان يمتاز المط المتصور قبل التعريف عن جميع
ما عداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز
عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صور انما ساق بالنسبة الى من علم ان الدائرة
ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم
مجملا انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره
بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتامل **قوله** ولا بد فيه من تمييز ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز
مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم ان يكون المميز المساوي جزءا له
بل يجوز ان يحصل التمييز التام من المجموع كما في تعريف الخفاش بالطائر الولود فقيل ما
ذكر بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد في شان المعرف **قوله** فان كان ذاتيا يسمى حدا
اي كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرجة في قوله والا
يسمى رسما على ما صرح به من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام **قوله** والعرض العام عند من يجوز

اخذه في الحد المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على ما يستفاد من كلام
المطالع وعندنا ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به شارح المطالع حيث ابطل كلام
مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز الكلي فانضمامه مع شيء آخر اولى بذلك نعم في كلامه بحث
ط وهو انه لو صح ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا
على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام **قوله** اذ لم يقع جزءا لشيء وفيه
مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزء الشيء مع انه يحد به الانسان
الا ان يقال التركيب من المركب يتم التركيب من اجزائه **قوله** كقولك الاسم كزيد المشبه هو الماهية الكلية
للاسم المشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعنى المعتبر في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران
بالزمان **قوله** كان ذلك حدا اسميا والطالب لما الشارحة للاسم كما صرح به صرح الشارح
ايضا في حواشي المطالع فالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب
هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعم في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب
بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا ولذلك
يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد
بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لم يتم ايضا اذ لا شك في ان المط بما الشارحة نوع
مخصوص بمفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم
بوجه مخصوص يسأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص **قوله** وكان خرط القتاد
دونه القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من اعلاه الى سفله لينخرط به شوكه وقولهم
خرط القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة او انه قبله
وهو محفوف لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط **قوله** وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة
قيل في تقريره اشعار بالفرق بين المنع وبين النقض والمعارضة في الاتجاه على الحد
حيث حكم على المنع بعدم الاتجاه وعليهما بالاتجاه وكلام المص في شرحه للاصول وكلامه في
حواشيه على ذلك الشرح صريحان في الفرق بين المنع وغيره من الاعتراضات لكن وجه الفرق
غير ظاهر لانه ان اعتبر نفس الحد فليس فيه حكم فلا يتصور ههنا الاستدلال فلا يتوجه شيء
من الاعتراضات اما المنع فلما ذكروا واما النقض والمعارضة فانهما يكونان بعد الاستدلال كما هو مبين
في موضعه ولانه لا تعاند بين التصورين فلا يتجه ما هو شبيه بالمعارضة بان يورد المعترض
حدا آخر ليبطل به الحد الاول ولا بين تصور وتصديق فلا يتجه عليه ما هو شبيه بالنقض بان
يقال للحاد ان حدك يصدق على شيء دون المحدود فيبطل وان اعتبر حكم من الاحكام التي

بيضمنها الجلاية انجر المجموع **قوله** فان سلم الحد الكلي اي ان سلم جليته بطل جاده اذ لا يكون الشيء واحدا
جلان وان لم يسلم جليته لم يبطل جاده بمجرد صدق المفهوم الكلي اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الجلين المذكورين
انما التعاند بين جليتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الجلاية وصدق الاخر صدقا عرضيا
قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج قال الاستاد المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن
في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس
لكان حدا ناقصا وقال ان نفي هذا البعض الشيء والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد
لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية
البعد لان الشبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه ولا تتعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد
التام جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون لماهية معلومة بالكنه
ولا التخلف الشيء عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه **قوله** ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية
وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان هذه الثلثة مرتبة في
الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردى من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شيء فيحتاج الى
تفسيرها فيطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم دون قوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة
معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ
المجازية اردى من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود
فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود فيقع الجهل وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ
المشتركة اردى من المجازية والمجازية اردى من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة
لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردى من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر
وعند الصرف وعدم تعين المراد فالمشترك اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود
بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة فيحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق
بين كلاميه لانا نقول لا يظهر في كون المجازية اردى من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها
هو المجازية التي حكم او لا يكون المشترك اردى منها فتامل **قوله** لانك اذا الفت من قضايا الحال
قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف
وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما **قوله** كما اذا بين اللزوم
بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر
لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة
الثانية وهو انه كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر **قوله** ولا يفيد الا الظن

كما يقال كل حيوان اه ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم
بجهلية الآن يستثنى تلك الصورة فيقال ح يكون حقة قطعية ورد باحتمال التخلف في
صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق استقراء غير هذه المعينة بأسره **قوله** وان لم يدخل تحت ثالث
فيه بحث اما اولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الآخر ينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكان جزئيين اضافيين
ولا شك ان التعدي ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وح يقال
القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث
لا يكون بينهما تعد اصلا لم لا يجوز ان يندرج احدهما تحت الاخر كما في كل قياس عقلي ويمكن ان يجاب
عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث يستلزم ان لا يكون احدهما اعم من الاخر حتى لا يتحقق الا
الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور لجواز تساوي الجزئيين الاضافيين وتخالفهما
عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه
قسم اخر غير الثلثة وبهذا التوجيه يخرج جواب اخر عن الاعتراض الاول مليا فتامل **قوله** ثلث المقصود
انا اثبتناه وبهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق
وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه
بان التحقيق المذكور يؤدي الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزء على الجزئي
لان الاستدلال من احوال كل نوع وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب ان في قولنا
كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده في ضمن جميع
افراده وثانيهما اعتبار افراده فالاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار
حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاصلي في مقدماته هو الثبوت في الكلية **قوله** واما
بالاستلزام الذي لا اشتمال معه وتشكل ما تقرر بين المحققين من ان الاستثنائي عايد في
الحقيقة الى الاقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه والاقتراني بجميع اقسامه عايد الى الشكل
الاول بل الى الضرب الاول منه لتحقق الاشتمال المذكور فيه وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر
بعد العود واما قبله فلا **قوله** اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل فالاول كالمركب
من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز والثاني كالمركب من المنفصلة
والحمليات نحو كل ا اما ب او ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د وانما امر بالتامل لئلا يتوهم ان
المقصود من قوله اما الى الاستلزام او الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو
ولا اقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد تخفى على القاصرين **قوله** وهو العمدة لافادته اليقين

قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل راجعان اليه مطلقا ولها
ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني **قوله**
فقد اشار الى كلية كبرى الشكل وايجاب صغراه في كل من اشترط كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه
بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرئ اكثر
افراد الشيء ووجد فيه حكم ولم يثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا
اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد
بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط الكلية لافادة اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا
بان الموجبة السالبة المحمول يصلح صغرى للشكل الاول والسالبة يستلزمه فينبغي ان يصلح لذلك غاية
ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب في ذلك لا يقتضي ان يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول
عن السالبة الا يرى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلثة كيف كانت مقدماتها ولا يصلح
سلب صلاحية الصغروية او الكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال الايجاب الذي شرط
في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة والسالبة المحمول وحكما
كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان توافقه موضوع الكبرى
كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما كان هو ليس ب ا فانه توافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكم
لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم
الاخر وهذا قول الخونجي والارموي اولا ثم رجع الارموي وبين رجوعه على ما بين واجاب الحق عن مبناه
في فصول البدايع فمن اراد التفصيل فلينظر ثمه **قوله** واما الضابطة فيما ينتج السلب فان قلت
لم لم يتعرض المص للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول
واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا ذكر ضروبهما بتمامها وابعدها منه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما
الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو
المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخستها **قوله** اي لزوم بين شيئين انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير
عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس بمخالفة للغة اذ قد يجيء المفاعلة
للفعل كالمسافرة للسفر **قوله** وههنا طريقان ضعيفان لا يذهب عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان
عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثاني قياس فقهي معين اي تمثيل
لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة امرا ممتازا عما عداها عدا
طريقين اخرين **قوله** غير معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة
للنظر والا لوجب ان يضم اليه وبالنظر وانتهاء النظري الى الضروري لا يصح القول بحصوله بداهة

لا ابتداء ولا انتهاء كالظن وهو منوط لا يخفى **قوله** اذ ما دل الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة فان قلت
يجوز ان يكون الحصر دائرا بين النفي والاثبات وانتفى القسمان مانع قطعي قلت يخرج من البحث
لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان **قوله** انتفت الضروريات
اذ كل ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف
الذي فرضناه ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات
باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين
ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وح يتجه ان خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته
على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز
ثبوته فيمتنع نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لا يتاتى فيه نقل ادلة المثبتين وبيان
ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتاتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى
مثلا الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه ادلة رؤيتها مع سلامة الالات
وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولة ما بيننا وبين ما ورائها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات
باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا دليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا الان انتفاء قوله كل
ما لا دليل عليه يحتمل انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني
ان بعضه يحتمل انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء
دليل الثبوت اذا لم يكن منشاء لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على
النفي الا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتامل **قوله** يعني ان غير المتناهي
فسر كلام المص بهذا الملايم بتقرير الجواب فلان اثبات ان ما لا دليل عليه غير منتف بالوجدان
قوله والالزم علم العوام اه فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم
قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظ
قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفاء لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه بحث لانه علم مما ذكره في صدر
هذا الطريق انه لا بد فيه ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه انفا ولا يكفي عدم
الشعور بالدلايل بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل
عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت
وابطله في نفس الامر وهذا الابطال لا ينافي في نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه
كلام على السند لان قوله والالزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك ان تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده
المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان

ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف بنفي العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلاً
غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلاً من كون اعتقاد الجاهل علماً
كلام بحقيقي اذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا بد ان هذا انما يصح
ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكر الكون ما يستند الى العلم بالدليل علماً وهو البطلان
للزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وغير ذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا الزامه ثم ان
اللازم في التحقيق وانه كان جهلية احد الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر
علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول بانتفائه الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة
الزام جهلية كل منهما بخصوصه **قوله** وفي نهاية العقول اه فان قلت عبارة المص صالحة لان يحمل على ما
يفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضميرانه الى الدليل فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت لان
الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد والملائم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس
الدليل كما لا يخفى **قوله** لا يتوقف على هذه المقدمة والا كان نظرياً فيه بحث لجوازه لا يكون التوقف
بطريق النظر كما في الفطريات والحدسيات والحسيات ونحوها على ما سيجيء **قوله** فيلزم من عدم دليل طرفين اه
فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم
العلم بالعدم حتى يرد المحذور وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل
احد الطرفين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة
ما ذكرنا من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم **قوله** اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع فيه
بحث اما اولاً فلانا لا نم هيهنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى لان لامتناع ما لا يتناهى
ادلة معروفة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن
ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل ان ما لا دليل على نفيه
من الممكنات غير متناه فح يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع ويندفع الوجه واما ثانياً فلان النقض
باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل
مما لم يثبت ولا يثبت **قوله** بل القاطع اه قيل عليه هذا غير جار فيما قبل نبينا مع جريان الشبهة فيه
قوله لظهور اذ العدم اصل اه قياس الغائب على الشاهد فيه بحث اذ قد عرفت انه تمثيل غايته
انه استعمل في غير موضعه ولم يتعرض سابقاً لتعيين المحل الصالح للتمثيل ليكون ذلك قوياً وهذا
ضعيفاً وسيأتي مثل هذا في الاقيسة ايضاً فان القياس المركب من مقدمات وهمية وظنية لاثبات
الامور العقلية القطعية ضعيف وكثيراً ما يستعمله الناس فيها فينبغي ان يذكر فيها ايضاً **قوله** والعكس هذا
العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي ويحتمل ان يحمل

على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انساناً
لعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم
المشترك عدم الحكم فما في الشرح تعبير باللازم **قوله** وليس شيء من هذين المدارين علة للاثر لان العلة
في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود منها ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة
المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وسيجيء الاشارة الى هذا المعنى
قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وقيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية
ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء على ما له صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران
الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام
الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال
من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتامل **قوله**
وايضاً تكون تلك العجوة اه ان اراد ما في خصوص المثال فغير مفيد وان اراد ان صلوح شيء للشيء
مطلقاً لا يستعمل بشعر به لفظ مثلاً في عبارته فبعيد فان كثيراً من الاشياء مما يستعمل بصلوح عليتها
لامور اخر كصلوح مقارنة المسل للحار لعليته لخفته مثلاً **قوله** فان كثيراً من الاسباب اه قيل لا يقرب
لهذا الكلام في هذا المقام اصلاً لان المثبت بالدوران والمعتبر في القياس المسمى بالتمثيل عند اهل
السنة هو العلة العادية لا العلة بمعنى التاثير الحقيقي الذي لا تحقق له بين الممكنات عندهم وكيف
يتوهم اثبات هذه العلة بالدوران وليس المؤثر الحقيقي في شيء من الاشياء الا الله سبحانه بواسطة
ارادته ولا يمكن دوران شيء مع ارادته تعالى الا بعد العلم بان لا مؤثر الا هو فلو علم كونه تعالى مؤثراً في شيء
بالدوران لزم الدور نعم انهم يسمون اصطلاحاً بعض تلك العلل مؤثرة ولكن لا يريدون به التاثير
الحقيقي كما يطلعك عليه تتبع كلماتهم **قوله** وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو ان
المبني على هذه المقدمة جزء اخر للمدعى وهو ان العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالداير فلا يكون علة له
واما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير فيكون علة له فلا يبتني
على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء اخر فهو علة
لذلك الاخر لا ان كل علة بشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب عنه بان وحده في قوله
العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصاً بالمدار
يلزم ان لا يعلم الداير عند ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تفريع
قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث
المذكور فتامل **قوله** الرابع المقارن فيه بحث وهو ان المطلوب هيهنا نفي كون المقارن مؤثراً وهذا الوجه

لايدل عليه كما لا يخفى ويمكن المقتضى فليتامل **قوله** وثانيهما السبر يقال سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره
قوله فتارة يكون على صورة قياس الطرد الخ فيسمى قياس الطرد ما اثبت مثل حكم الاصل في الفرع لمثل
علة الاصل كما هو الشايع وقياس العكس على ما قال المص ما اثبت نقيض حكم الاصل في الفرع لنقيض
علة حكم الاصل ولا يخفى ان تقرير الشارح في هذا المقام لا يوافق هذا لانه جعل حكم الاصل في المثال الذي
ذكره من قول الاشعرية الاعادة وحكم الفرع الايجاد والحكم فيهما عدم اقتدار العبد وانما يوافقه لو جعل الاصل
ايجاد البارى تعالى والفرع ايجاد العبد وحكم الاصل القدرة عليه وعلة القدرة على الاعادة وحكم
الفرع عدم القدرة على الايجاد وعلته عدم القدرة على الاعادة واما ما ذكره فمقتضى كلام بعضهم لكن
لا يناسب ذكره لشرح كلام المص ولا يظهر ايضا وجه تسميته بقياس العكس **قوله** لانه مريد بالارادة
اتفاقا اي بيننا وبين مخاصمينا كبعض المعتزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجار في احد قوليه الى
انه تعالى مريد بالذات **قوله** والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل سيرد في الالهيات بان وجوبها
له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض مجرد
نقل كلامهم **قوله** بحسب كل وقت يتعلق اه يمكن ان يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة
وفي قوله اذ ليس على حال اولى من عدده وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين فيه تسامح لان مقدوريته
لاحدهما في الايجاد وللاخر بالاعادة وفي استحالته منع **قوله** فيلزم بطلان التفاوت قيل لم
لا يجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم **قوله** واعلم ان علماء الالزامات اه اذ الالزامات لا تتوقف
على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل على زعم على
قياس القياس المركب الاصل ولا انه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات
نوعا من القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة
فان التمسك بناء على ان خصمه في زعمه معترف بحكم الاصل وبعلته التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك
لا يشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق اخر فكان اعتراف الخصم بعلته علة حكم الاصل ولو في زعم
المتمسك طريقا ما للتالي اثبات علة علة القياس فيقول الخصم بانه بحث من تعيين الحكم وعلته عند غيري واقع
بل ان تعيين الحكم فبتعيين تلك العلة وان تعين العلة فلتعيين ذلك الحكم واما نحن عبارة نهاية العقول وجعلها
من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح بان الالزامات من حيث هي في نفسها طردية او عكسية
ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث حالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار احدهما هذا
وانت تعلم ما على خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل **قوله** في المقدمات اي القضايا باعتبار اخر البحث
عن المواد عن البحث عن الصورة مع ان العكس انسب لما سبق بيانه في المرصد السادس من
ان المقصود بحث الصورة ثم قوله اي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتداء محذوف

اي وهي على قسمين فان قلت الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع
انها ليست دليلا قلت النظر يقع في الكل والجزء معا والقضايا اجزاء الطريق ثم المراد باستعمال
القطع في الادلة القطعية ان شانه ذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة
الظنية بخلاف العكس **قوله** واعتقاده لا يمكن الا كذا لا خفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل
المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاده لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فقد يذكر
في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره هيهنا فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه
انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان في اعتقاده لا يكون الا كذا **قوله** واعلم انه لم يرد ان اليقين مركب
من الاعتقادين بالفعل والا لزم التسلسل بل المراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو لاحظ المعتقد
مطابقة معتقده للواقع وعدم مطابقته له لم يعتقد الا المطابقة ولم يجوز عدمها وهذا كما ان المتبادر
من قولهم الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ان الظن مركب من اعتقادين مع ان المراد انه اعتقاد
بسيط لكن بحيث لو تصور النقيض يجوز لا ان هذا التجويز واقع بالفعل **قوله** المراد ان القطعية اي الحس
المراد بالقطع المعنى الاعم المتناول النظري **قوله** سيجيء فيه بحث وهو ان العاديات ايضا من اليقينيات
الضرورية وهم لم يذكروها في هذا المقام وبعض المحققين حذف الوهميات من الاقسام وجعلها
ستة وخص اسم المشاهدات بالمحسوسات الظاهرة **قوله** نحو الاربعة المنقسمة بمتساويين فان كل زوج
هكذا في اكثر النسخ والاوجه في العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظ **قوله** ونحو
هذه وجدانيات اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقلاء بل يوجد في البهائم ايضا ادراك
الجوع والالم والعطش مع الانزاع في حصولها لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها
بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك
حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل
للبهائم المعدودة من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه واما ما وقع منها ما تجده
بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا **قوله** واما الحكم بان كل جاره وقد يقال هذه القضية
الكلية من المجربات يصدق بعد بها عليها **قوله** ولا بد مع ذلك من قياس خفي اعترض عليه بوجوه
الاول ان مقدمات هذا القياس ان رتبت كانت المجربات من النظريات لا الضروريات وان ... مرتبة
كانت من الحدسيات وان لم يكن هناك ترتيب لم يكن قياسا اجيب عنه بان المقدمات انما تلاحظ مجملة
لا مفصلة والترتيب يقتضي ملاحظتها مفصلة وكذا في الحدسيات لا تلاحظ مفصلة مرتبة وتسميتها
قياسا باعتبار انها من شانها ان يصير قياسا ولذا قيده بالخفي الثاني ان هذا القياس
انما يتم بان يقال الوقوع المتكرر على نهج واحد في الامر الاتفاقي دايمي واكثري وهذا في المجربات

غير محقق لان احدا ممن يحكم بان الضرب مولم او بان شرب السقمونيا مسهل لم يشاهد جميع
افراد الضرب او الشرب ولا اكثرها واجيب عنه بان المراد الدوام او الاكثرية بالنسبة الى ما يشاهده
الحاكم المجرب لا بالنسبة الى جميع الافراد على الاطلاق الثالث ان ما لا يكون دايما ولا اكثريا ايضا
في الحوادث لا بد له من سبب وليس المراد بالاتفاقي ما لا سبب له في نفس الامر بل ما لا اطلاع على خصوص
سببه فلا معنى لتقييد المحكوم عليه بهذا الحكم بالدوام او الاكثرية واجيب بان المراد من هذا القياس
ثبوت سببية خصوص الضرب مثلا للايلام مقارن له ملازم اياه ولا يحصل هذا بدون الدوام والاكثرية
الرابع ان ما ذكروه في المجربات من تكرار المشاهدة والقياس الخفي جار بعينه في الاستقراء
الناقص فيجب ان يكون مفيدا لليقين وليس كذلك واجيب بانه ليس لتكرار المشاهدة حد
معين يوجب اليقين بل يختلف بحسب الاحوال والوقايع فما لم يحصل اليقين يكون الاستقراء
الناقص واذا حصل اليقين يكون القضية من المجربات اذ كان للعقل الحاكم فيها دخل في تكرار
المشاهدة والخامس ان ما ذكروه ههنا يقتضي ان يكون الدوران مفيدا للقطع بعلية المدار للداير
وهو مناف للقطع في افادته تلك العلية وقد سبق **قوله** لم يكن اتفاقيا بل لا بد اه فان قلت
هذا يشعر بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها
غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمته بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا اسهال
ترتبا دايميا او اكثريا يحكم العقل بان في سقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارته
او برودته او نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه
من غير ان ينشاء من السقمونيا نفسه بل من شيء اخر اتفق تحققه مع الشرب **قوله**
الخامس الحدسيات قد يقال الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية والا لما جوز العقل
نقيضها والعقل يجوز في مثاله المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اطلاقه مع اختلاف القرب
والبعد **قوله** ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة
كما في مشاهدة الصنعة المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه
اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان احتاج
فهو المجربات وان لم يحتج فهو الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غير العالم نادرا اتفاقا
مما لا شبهة في جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المناقشة بالمثال المخصوص لا يدفع
المخالفة والتحقيق ان ما ذكر ههنا هو الحدسيات العامة وقد يوجد على اطلاقها بحيث يتناول
الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه والى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة
فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة **قوله** فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات فيه بحث

في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود ويراد به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد
من قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما فلا اشكال اصلا **قوله** ويكون التردد بين ذكر الوجود
ودفعه حصرا عقليا رد عليه بان الحصر العقلي هو ما اذا جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا
جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس بموجود بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما بوجوده الخاص موجود واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد
تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذا لم يتصور احد تصور مهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار
العقلي كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم ليس الا بخصوص المضاف اليه
وهو الوجود الخاص فح لا نسلم انه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس
موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا المحال
المفروض ان يعدم زيد بعدم خاص هو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ما اضيف اليه
هذا العدم او يعدم بعدمين خاصين وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات
الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به فحاصل الجواب ان الحصر بين الوجود الجزئي
وبين سلبه المعبر عنه بالعدم الخاص عقلي وهذا الكلام حق لا غبار عليه **قوله** وبعود قصة الماهية
والتشخص والتضاد دعوى الفروق في محل النزاع لا تسمع **قوله** لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد
فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل
يمكن ايراده في غير ما اورده فيه ايضا فيكتفى بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح في اوايل
بيان شرح المفتاح من انه اذا بين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء بسبب
القاعدة بلا شبهة ويسمى تصويرا للقاعدة ان الكلي في الجزئي المثال تما ثبت به قلت ما ذكرته من
الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في سائر الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا **قوله**
وقد حكم على ذلك المعنى الخ الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وعمم الحكم على جميعها والا
لكفى ان يقال فلا بد من ان يتصور معنى واحد امتناولا للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك
ثم المراد بالصادق في قوله يحكم الحاكم صادق في زعم المستدل **قوله** بل يقتضي تصوره لا يخ

عن مخالفه لما ذكر في المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل قوله الوجه السادس
فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له الوجود اصلا فالامتياز ظ بلا اشكال الا ان
يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكره بملاحظة اللفظ واوضاعه قوله وكون الشيء له
وجودان اه قيل يفهم منه ابطال الفعلية اعني ان يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية اخص
من الامكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واجيب
اولا على تقدير المضاف اي جواز كون الشيء الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرض
وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان بط ايضا قوله او زايدا عليها فيه
مناقشة لفظية وهي ان او في قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان ما وقع موقع الجزاء وهو
معلومية اعطاء الوجود للشيء اولى باللزوم لنقيض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود
في مثله بيان ان الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اذا استبعد
استلزامه للجزاء ويكون نقيضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم
استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك لو اهنتني لاثنيت عليك كما يرد
على عبارة المص ان نقيض الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك وهو ظ ولئن اغمض من حديث الاولوية
بناء على الاستعمال الشايع في تراكيب المص فلا اقل من لزوم تحقق احتمال اخر غير الشرط المذكور بتحقق
الجزاء عليه ايضا فح لا معنى لضم الشارح قوله او زايدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزء
والا وضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زايدا عليها ثم ان قوله وان كانا زايدين عليها مما
لا يحتاج اليه لان قوله او ان تكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله او زايدا عليها كما ان قوله
لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة اه ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتامل قوله وهذا السخافة وجه
السخافة ان الادلة عامة قوله انه نفس الحقيقة اه قيل فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن
الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود
الذهني فعلى تقدير القول به يحتاج الى المنفعل لا الفاعل وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ
ما حققه المص ظاهر واما اذا حمل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال
على الزيادة في الممكن قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان قيد الحيثية اذا
فسر بهذا لم يظهر فايدة قوله وكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع
النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يترجح اتصافه بالعدم على اتصافه بالوجود فالاولى ان
يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بان التفسير المذكور بناء
على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي اما قوله وكانت معدومة فالزام بناء على انتفاء الواسطة

ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره قوله بل في زمان كونها موجودا بهذا الوجود
الاضراب متعلق بتينك العبارتين معا لا بالثانية فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود المستدل وقوله
عروضه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة
فيلزم اجتماع النقيضين قوله ومع امتناعه اي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه
من ادلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده
وفيه المط كما حققه الشارح وهذا الكلام مقبول في صناعة المناظرة لا يرد عليه نظر شارح المقاصد
حيث قال وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرضت
فعروضها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون
زايدا الى اه بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل قوله ولقائل
ان يقول اه قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضا لم يكن من قبيل التخصيص
المذكور قوله بل الصواب ان يقال اه فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين السالبة
والموجبة بان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول في الموجبة
اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي وجود الموضوع قلت المنع ههنا في المآل هو القيام الخارجي
المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار
الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل
الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زايدا
في الخارج بل في العقل اذ لو كان زايدا في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون
جوابا عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح
في حاشيته الظاهر ان النزاع في كونه زايدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا
صرح افضل المحققين في تجريده حيث قال فزيادته في التصور قوله لا بمعنى انه موجود في الخارج
فيه ان الموجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان له ثبوتا للموجودات في نفس الامر
ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات
في نفس الامر فتامل قوله واعترض بان هذين الوجهين اه وايضا لزم من الوجه الثاني ان يكون
وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم
اعني مدعي الزيادة وقد حصل وانت خبير بان سياق كلام المص ههنا يدل على ان المقصود
اثبات العينية وهو مدار الاعتراض قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه واما ما يتوهم من انه

فلا يكون وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي
فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى
قوله واما الوجود فهو موجود بنفسه فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى
ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى
فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما في ذاته كما في الواجب او من غيره كما
في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل
بوجود يقوم به عقلا قال الاستاد المحقق في تعليقه على قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان
الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء لان من البديهي انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود
في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في
نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد
فالسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه
امتناع الاتصاف الشيء بنفسه حقيقة قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب تعالى ان نفس
الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم
الواجب تعالى عن ذلك قال الاستاد المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترف به
وزاد والتوضيح وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم
بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو المتحقق والكون وهذا يقتضي
البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من
هذا المفهوم قائم بنفسه بل فهو مقيم لغيره وقد اشرت في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان
قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم ما ذا فلا يرد ما ذكره الاستاد الاعلى
ظاهر كلامهم فليتذكر قوله ليس المراد انه اه فمعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لا يكفي
ذاته في ثبوته لموصوفه قوله فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة قال الاستاد اتصاف ماهيته تعالى
بالوجود قديم اي لا اول له وسيجيء ان التأثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر
هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء
ومقتضيه لا يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان يقتضي ماهية تعينا
فيكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات
فقط وانت خبير بان كون علة الاحتياج هي الحدوث انما هو في غير الصفات كما صرح به
في شرح المقاصد كيف ولو لم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب تعالى

نعم فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا
لم يكن بد من علة بجعل ذلك الشيء متصفا به واتصاف ذاته تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة
التي شأنها ترجيح احد المتساويين على الاخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة
موجدة له وقد لا يسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لنفيه من دليل ورد بان
هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يستغني
الى يستغني عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة
فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد من مرجح يرجح احد جانبي حصوله ولا
حصوله من مرجح اما الذات وغيره ويلزم احد المحذورين قوله واما ان تقدمها عليه
بالوجود فهم قيل عليه اذا جوز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز
ان يؤثر قبل وجودها في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر
واجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد
لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه قوله قابلة للوجود عندكم اه
فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان
اريد انها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة فيه لو كان للماهية وجود اخر كذا
في المحاكمات فتأمل قوله وكلا منافيها اي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم
يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية بذلك صيرورتها به في نفس الامر موجودا
في الخارج يحتاج الى الجاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق
بينهما وان اشترك كل منهما مع الاخر في انه ليس موجودا خارجيا وانما قصد الشارح في بيان
انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع انها تحتاج الى
بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحيثية معلولة
للجزء وهو اللازم لكونها من عوارضه كما لا يخفى قوله لا يناسب هذا التوجيه لان الحيثية على هذا
التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المص فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس
التأخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى قوله اجاب الحكماء قد سبق
الاشارة الى ما قيل عليه من انا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه
لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه
ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره فان بداهة العقل

حاكما بان ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع
قوله بلا اعتبار وجود وعدم اى بلا اعتبار وجود مخصوصه وعدم مخصوصه فيصح قوله
والا لامتنع اه فان قلت يجوز ان يتوهم باعتبار واحد من الامرين الوجود او العدم فلا ينافى
الجزم المذكور التردد فى احدهما قلت ذكر العدم استطرادى لان المقصود انما يتوهم باعتبار
الوجود لا غير وهو المقصود بالنفى قوله بل كما تأبى العدم من حيث هى هى ايضا الى مثل
الماهية الواجبية ومثل الماخوذ مع الوجود قوله فلانه انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته
خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع
المقبول بل المجازى قوله فانه نفس التعقل والتصور المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس
حصول صورة الشىء فى العقل ولو سامحنا لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد ان
التصور والتعقل موجود ذهنى لا وجود ذهنى قوله على وجه لا يشك فيه المراد نفى الاستلزام
مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق
الاستلزام فى الجملة لكن فيه بحث وهو ان سياق كلامه يقتضى الشعور بالشىء مع الشك فى الشعور
بذلك الشعور فى الالهيات ان من علم شيئا والنفس علم بمجرد الالتفات انه يعلم واليه اشار فى مباحث العلم
من موقف الاعراض ولا شبهة فى ان الشك لا يتصور بدون الالتفات فالظاهر انهما لا يجتمعان
فى الشعور بالشعور ويمكن ان يدفع بانه كلام على السند فتامل قوله وايضا فالماهية بعين للدليل
بطل التسليم قوله اذ لم يكن معقولة لاحد اه قيل عليه البرهان على الوجود الذهنى دل على ثبوت
وجود مغاير لوجود عينيه واما انه فى انفسنا فلا لجواز ان يكون فى المبادى العالية ويكون التفات
نفوسنا اليها هناك كافيا فى الحكم عليها وح يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن
الوجود الذهنى بمجرد فرض المحال لكونها معقولة لتلك المبادى العالية موجودة ذهنية بذلك
الاعتبار قطعا واقول يمكن ان يكون علم المبادى العالية بالاشياء علما حضوريا واليه قيل كلام المصنف
فى آخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا كان علمها بها علما حضوريا لا يكون معلوماتها
موجودا ذهنية لان معنى العلم الحضورى ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه
ومعنى الوجود الذهنى هو الارتسام الظلى ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او
معدومة علما حضوريا فلو استلزم الوجود الذهنى للزم ان يكون جميع الاشياء ثابتا فى ذات البارى
ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة فى ذاته واكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى اصولهم وان قال
به ابو على فى اشاراته ولو سلم ان علمها حصولى البتة فتلك المبادى لا يعلم الجزئيات المتشكلة
المحتاجة فى الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم نتعقلها ايضا خلا

عن الوجود الذهنى قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهنى فى بعض الماهيات
وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة فى الكل قلت هذا وارد فى الخارجى ايضا
كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهنى على نحو
زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلى الذى هو المدعى اللهم الا
ان يقال العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجزئيات المادية الا ان النفس الكلية المتعلقة بالفلك
التاسع مثلا تدرك جميع الكليات لانطباعها فيها وتدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها
فى آلتها التى هى النفس المنطبعة فى جرم الفلك التاسع بقى ههنا بحث آخر وهو ان من يقول
ان الوجود عين الماهية يقول الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الذهنى عين الماهية
الذهنية لا الخارجية فلا معنى لان يقال فى رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهنى
والماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية
وان الموجود فى الذهن نفس الماهية الخارجية فتامل قوله اذ يتوجه عليه انا لا نسلم اه اى لا نسلم حصول
نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق او الحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه تامل
فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهنى فح لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر قوله
لا الاثبات ان كل وجود زائد عليها والتمسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا
التعيين مع ان المسئلة من المطالب التى تطلب فيها اليقين قوله لما افاد حمله عليها فيه بحث لجواز
ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود ح انه ليس بمرتفع على ما مر ان معنى عدم الماهية
على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها واما القول بان نسبة الشىء الى نفسه بالاشتقاق
بل هو مبحث العقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وقد ذكرنا فى
مباحث شبه القادحين فى البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى فى
نسبة الشىء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة
اذ لا فائدة فى اعتبار المغايرة بين الشىء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر
اذ التغاير الاعتبارى لا يكفى فى كل نسبة كما فى كون شىء فوق شىء وامثاله والنسبة بين الشىء
ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة قوله
الرابع اه لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص قوله وكذا التالى باطل اذ لو كان اه
فان قلت هل يجوز الاستدلال على بطلانه بان يقال ايضا الوجود معقول ثانوى وجزء الموجود
موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات واما ماهيات الكلية اعتبارية
ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة اعنى الاشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر قوله

فلها فصول اخر لم تعقل او اجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا **قوله** لابد من الانتهاء الى البسيط
فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض جنسية الوجود للموجود ات قلت المراد ان
هذا الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة **قوله** فلا يكون جزء الجوهر قد يمنع ذلك بتجويز
كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى
انه زايد في الكل **قوله** والتحقيق ان هذه الوجوه اما غير الوجه الاول فغلط واما الوجه الاول
فلانه فضيل لانه مثل ان يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد يكون
لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية
تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزئها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتامل **قوله**
حتى يمكن قيامها اي لقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القائم
بل يقتضي هوية المقوم به **قوله** حتى يكون ما صدق عليه احدهما الخ قيل في تفريع هذا على اتحاد
الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العدميات مثل زيد اعمى وصريح
كلام المص يدل على دعوى اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل يسبقه
تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المص يدل
على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات
اذ لو لا انه اراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خاليا عن الدليل
مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على المص وعلى الاول ان انتفاء
تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد
الهوية كما عرفت لكن التلازم ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع فليتامل **قوله** لكان محمولا على تلك
الذات مواطاة فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا جاز حمل
الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه لا يعول عليه فالشرطية
ممنوعة اللهم الا ان يحصر موانع الحمل ويبين انتفاءها ههنا **قوله** وايضا لم يكن لاحد سبك فيقال
لم لا يجوز ان يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين **قوله** ولا يذهب عليك ان اعتراض على المص بان ما
ذكره الشيخ ينافي ما ادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه **قوله** راجع الى الوجود الذهني فيه
نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات وهو الاعتباريات والمعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها البعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل
وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية
في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر غاية الامر ان لا تقولوا بان الوجود

زايد في العقل بل يقولوا زايد عقلا وفي التعقل وبهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود
الذهني على ان الوجود زايد على الماهية ذهنا بالمعنى الاول **قوله** زايد على الماهية في الواجب فيقال
لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبداء لكل اشيء وكل اشيء يحتاج الى واحد هو مبداء الاشياء
والمحتاج الى المبداء لا يكون مبداء للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي متقدمة متعينة
للمبداية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبداء الموجودات غير
موجود وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهية على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبداء
للممكنات على ان الزيادة بحسب العقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليس في الخارج الا شئ واحد
هو مبداء الممكنات فليتامل **قوله** فتجرده عن الماهية اي عن مقارنة الماهية والعروض لها **قوله** او علاها
اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة **قوله** اي شرط يمكن اجتماعه على التفسير
للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود في الممكن
فان قلت لا نسلم الامكان لجواز ان يكون شخصيات الوجود ات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان
بالنظر الى ذاته وماهيته **قوله** وبان النزاع ليس في الوجود المشترك فان قلت اذا كان الوجود المطلق
زايدا فانما بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص
قلت لا محذور لانه ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجود
المطلق فيلزم تقدم ذاته تعالى بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه فلا
يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين **قوله** واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان
معنى الحصة من مفهوم الكون في الاعيان هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه
من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد
اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له **قوله** فان الوجود مقول بالتشكيك
قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واشد لاستحالة زواله نظرا
الى ذاته واقوى لكثرة اثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وفيه يجعل الاقوى راجعا
الى الاتم الاثبت وجعل كثرة الاثار وكمالها دليلا على الشدة وقد ينا قش في التعليل
الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع
مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتامل **قوله** فيكون عارضا قيل لا احتياج
ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور
والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتامل **قوله** كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى ضعفه على ما حققه في حواشي
التجريد والمحاكمات وللقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية وجزئها لا ينفكان ولم لا يجوز ان يكون

حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولا واقدم من حصولها في بعض ولم يقم برهان على بطلانه
واقوى ما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا وهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف
في الماهية بالكمال والنقصان **قوله** واقول اذا كان الوجوات الخ قيل هذا الاعتراض على الاعتراض
الذي للمص مبني على لزوم القول بان الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم
على المص اذ لا يلزم هذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان
سلمنا ان الوجود مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري
القائل بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى
يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكن بل الظاهر انه من جانب الاشعري لان قوله
وان سلمنا لا يناسب مذهب الحكيم كما لا يخفى ثم قوله في تقرير الاعتراض الاول فان الاشياء التي يصدق
عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلثة اشياء **قوله** لانه
عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود قيل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق عند الحكماء
وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى
الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لا لان كلا قسميه موجود في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ
في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين
فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في
الوجود وهذا الشيء من حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ
في مفتتح رسالة الفها في بيان كيفية زيادة القبور وجدوا بها اعلم ان بهذه المسئلة
مقدمات ينبغي ان تعرف ولا حتى يستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجود الاخذ من المبدأ
الاول وهو العلة الاولى المسماه عند الحكماء واجب الوجود واعني بواجب الوجود ان يكون
وجوده من ذاته لا من غيره هذه كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود غيره وعلا
يقتضي ذاته وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده
هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي اي لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاحتمال
وان الشيء الاول هو الممكن لا ان احد القسمين محتمل صرف لا وجود له في الخارج **قوله** والصواب
ان يقال الخ سيجيء ان الوجوب يطلق على ثلثة معان بني الاستغناء عن الغير واقتضاء الوجود
والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار اليه
في المتن بقوله بل هو نفس الماهية مقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المص ان يتعرض للمعنيين الباقيين

ايضا **قوله** قوله يقتضي لذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص
للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما ان
الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب مراده ان ذات الباري عز اسمه وجود خاص
يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا
الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام لزوم كون الواجب موجودا بوجودين وما
كان دفع هذا الرد ظ لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين بل احد
الوجودين هو نفس الماهية والاخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد اجاب المعترض
عن هذا الدفع بانه ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير الماهية غاية الامر ان تلك الماهية
وجود خاص وح تفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو
ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من ان مراتب الوجود
بحسب العقل ثلث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور
ذلك الانفكاك ايضا واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده فالانفكاك ههنا مح دون تصوره واعليها الموجود بالذات بوجود هو عينه فلا يمكن
تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح وانت خبير بان الباعث للفلاسفة
على القول بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو
سلمناه على ما ذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقي ههنا بحث
وهو ان عروض المطلق للخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء واحد
وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه
وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم ان
يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لانه اتصافه بوجوده المطلق
في اثره وقد قالوا اصدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وايضا صرحوا
بان الوجود من المعقولات الثانية وانها انما تعرض للاشياء في الذهن لا في الخارج وان كان
عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه
وبين وجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب يستغني في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق
في العقل والممكن ليس كذلك ما فترقا لا يغني ههنا من الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب
لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره

هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المط فاى فايده فى بيان الفرق بوجه آخر
فتامل قوله تلك الوجودات ليست مستقلة لا يقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات
بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء
عن الغير واين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات للوجود الذى
فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر فى الجواب ان يقال
اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق لا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن
مطلقه بل اقتضاؤه انما هو للحمل بالمواطاة واما ما ذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق ح بين وجود
الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال فى الاول دون الثانى فبعد الاقتضاء
استقلالا لم لا كيف لا يصح وجود زيد مع صحة وجوده تعالى موجود قوله وبه ابطلوا المثل الجردة
نقل عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلى ابدى من كل نوع وابطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة
مع اختلاف اللوازم فى التجرد والتعلق ممتنع قوله والجواب منع كونه اه كيف والطبيعة النوعية
يقال بالتواطؤ والوجود مشكك عندهم قوله به تظهر احكامها وتصدر عنها اثارها المراد باحكام
النار واثارها جميع ما لها اختصاص بها فاندفع ان الفرق بين الوجودين بما ذكره غير
واضح اذ كما يترتب على الوجود العينى اثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلى مثل الكلية
والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجى يترتب على الوجود الذهنى
كلوازم الماهيات ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها
شامل لماهيات كثيرة لا يعد فى العرف من خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع
بقيد الجميع اذ بعض الاثار وان ترتب على الوجود الذهنى وهو لوازم الماهية لكن جميعها لا يترتب
الا على الوجود الخارجى قوله كالممتنع مطلقا اى اعم من الذاتى والغيرى او اعم مما بعده على اجتماع
النقيضين والعدم ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التمحض فى الامتناع فيكون المراد به الذاتى وفيه
احتمال اخر وهو ان يكون معنى الاطلاق تعميم فى افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين
بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى قوله والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر
ان تقييد العدم بالمقابل للوجود بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب العمى
هو البصر بعينه كما سيأتى فى مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقا مما لا وجود له
فى الخارج البتة واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتامل قوله لغوا اذ هو بصدد
اثبات الوجود الذهنى ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه
لم يحكم بالمصادرة بل اللغوية قوله باحكام ثبوتية الظاهر ان المراد بها المحمولات الثبوتية بالمعنى الذى

سيذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان اشعر به
قوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله فكونها محكوما عليها
بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية هيهنا هى قولنا شريك البارى
محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكره لا الامكان العام
حتى يرد عليه انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين فيحتاج الى الجواب بان المراد به
هيهنا قابلية احد الطرفين وهى امر ثبوتى قوله اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته اه اعترض عليه
بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا
قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى
يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع فى كل حال
انه ان اندرج فى هذا الفرض عدم المبادى العالية فقد لا نسلم اتصاف الممتنع بالامتناع بناء
على ان المحال ذاتيا كان او غيره جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم
ثبوت الموضوع فى الخارج لجواز ان يكون ثبوته فى واحد من تلك المبادى بوجود ظلى اذ الغرض
هيهنا اثبات نوع من التميز للمعقول غير التميز بالوجود الخارجى سواء اختص بالذهن
او لا حفظها من موضع كما سيذكره على ان المعلوم قطعا هو ان اتصاف الممتنع بالامتناع
ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافه به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالخصم
لا يدعى ان ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوى الضرورة فى محل النزاع
سيما فى حكم اطبق جمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها وبهذا يظهر اندفاع ما اورده
الاستاد المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التى يمكن وجودها فى الذهن ان سلم الوجود
الذهنى فامكان وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها بالنظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها فى الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف فى نفس الامر بمساواته
للعدم ولو سلم ان الوجود موجود فان اتصف هو فى نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم
ايضا بالضرورة متصفا بمساواته للوجود والا لكان احد المضافين الحقيقيين بدون الآخر
وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا قوله موجودا فى الجملة
اى باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن السوق
فالجواب تام لكن فى تفريع السؤال على ما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم
بالمحمولات الثبوتية اعنى التى لا مدخل للسلب فى مفهومها يستدعى احد الوجودين فلا يصلح
قوله لو صح هذا الى الا بتعسف تدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس مفهوم ثبوتى حتى

يقتضي وجود الموضوع ويحقق التناقض باعتبار اللهم الا ان يعتبر المحمول لا اتصاف بهما كما
اشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف فليتامل **قوله** حتى تكون قضية موجبة معدولة الخ ليس
معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال
معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا يقتضي ايضا
وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثاني على الوجود الذهني بل باعتبار
حمل ما لا علم ولا خبر عنه على ذلك الامر **قوله** قلنا مفهوم المعدوم المطلق الخ قال الاستاد المحقق
هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم
له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة
للموجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا
ملحوظ ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار
مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود
قوله ومن حيث انه متصور لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق
في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل الاتصاف به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا
له لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل **قوله** لكان انسب اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل
متصور ممكنا كان او ممتنعا والمثل التي نقل عن افلاطون على تقدير صحة وجودها
انما تكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة فان
عالما كيف لا نقول ان تشخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا
وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل
نوع عين الفرد المجرد الباقي **قوله** مرتسمة عندهم في العقل الفعال فان قلت انا نحكم
على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي من حيث هو كلي قلت
بعد تسليم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند لورود عليهم انا نحكم على المعدوم الجزئي من حيث
هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي لكن لا يضر لانه كلام على السند الخاص
قوله فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد اورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى
انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه
في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقول
منتظرة وفيه نظر لانه انما يتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد
صور ما نفيده ونفيضه علينا من المفهومات **قوله** فهو المراد بالوجود الذهني بهذا بظاهر

منافٍ لما سيأتي في بحث الكيف من ان الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني
قوله فانها مساوية للسالبة فلا يقتضي وجود الموضوع فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما
صرح به القطب في شرح المطالع ان ج شيء سلب عنه ب فلا شك ان صدق هذا الايجاب موقوف
على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب لج في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
فيلزم ان يقتضي سالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كساير الموجبات المقتضية له بلا فرق
ومن ههنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود
الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤها وجوده في الذهن فلا محيص
عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع
في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول
موجبة في النظر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء
الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا عدم حمل مفهوم عدم
الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول فقد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي وليس راجعا الى
حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء
بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود الموضوع حقيقة
الايجاب لا صورته فقط كما ورد للبحث واما ما ذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة النفي في الايجاب
ومبني على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع وان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم
الموضوع واما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة الغير المقصود لانها ليست بخارجة فان خرجها
ضروري مطلقا ثم في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل اذ لم يعتبر في الموجبة المعدولة
استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع والى ما قيل اذا كان الوجود
والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فالماء آل فيهما الى انتفاء الموضوع فيصدق المعدولة
على عدم الموضوع **قوله** واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر اعلم ان معنى
نفس الامر نفس الشيء على ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر
مثلا ثبوته له في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا
ومن الذهن من وجه اذ الموجود في الخارج الذي لا نتعقله موجود في نفس الامر دون الذهن
والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة بنفس الامر **قوله** ان مفهوم المعدوم امر سلبي
فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه سوالا

وجوابا فليتذكر **قوله** لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية اى يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية باطلة قطعا صرح به فى حواشى التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان يصدق الا على الموجود فى الخارج ففى تلك الصورة يصدق الكلية الحقيقية بلا مرية **قوله** اجاب عنه الحكماء ههنا بحث كثير واعتراضات جمة لكن الانسب ذكرها فى مباحث العلم فسنذكرها هناك ان شاء الله تعالى **قوله** لان التضاد من احكام الاعيان والهويات وفيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الظلى اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى فتامل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به وهذه الاشياء اعنى الحرارة ونظايرها حاصلة فى الذهن لا قائمة به والثانى هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شىء فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بان الموجود فى الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال لماهية الحاصلة فى الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذى هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدى نفعا نعم يتم على ما اختاره هذا القائل المخالف للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن يحصل شبح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بالنفس الشخصية متشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الوجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم **قوله** وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين بان القابل بشرط الحصول للاخر ولا نم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظايرهما وقد ذكر الشارح ايضا فى حواشى التجريد ورد عليه ان الدليل المذكور للوجود الذهنى يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم فى النفس المجردة بل فى المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ما تقبله كالنغم والفرح ونظايرهما والجواب عن الاول لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرح به اعلم ان ههنا مغالطة ذكرناها الكافى

فى حكم العين بل الحد ما مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهى ان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبنى على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهنى كالحقة للدرة فيلزم ح ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة فى الدالة على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود فى الخارج هو الوجود الاصيل الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهنى هو الوجود الظلى الذى ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود فى الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام **قوله** وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا لان الموجودات الخارجية انما يتمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا ضرورة تميز الاعمى بعماه عن غيره لكن لا بد من تميزه فى نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا شك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف فى تمايز ساير المعدومات يعنفه وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود فى الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج اه كما لا يخفى **قوله** التى من جملتها العدمات اشارة الى تطبيق الدليل اعنى قوله فان اعدام الشرط الخ على المدعى وهو تمايز المعدومات **قوله** فان عدم الشرط اه الكفى فى الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوى مهملة واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه لا فرق بين الاعدام الخاصة فى التمايز وعدمه **قوله** فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اى جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوى وهو ما يتوقف عليه الشىء فى الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحى فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقى العلة التامة يوجبه فح يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب الخ انه لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء العلة التامة التى فرض وجودها فى الصورة الاولى وهو حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها فى الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذى فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء اخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم المشروط والاول الظاهر **قوله** اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم اه اى بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقرير ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلا يكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالى

واعترض على قوله لانه لا تمايز الا في العقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات
الاعدام كما حققه وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل
في الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فتذكر
واعترض بعض المتأخرين ايضا على هذا الحق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان
الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين
النافين له القائلون بعدم تمايز ما لا يمكن اجزاؤه في تمايز العدمات اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام
لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت
الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه
حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور
في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجزاؤه في تمايز الاعدام واقول ما الجواب عن
الرد بان الامر بالعكس هو ان مراد المص بيان ما هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في
التمايز ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوه كذلك وليس مراده انهم
انما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني وان اشعر به كلام الشارح
في المقصد السابع من مرصد الوجود والكثرة على ان انا علي ذكر في وجودية الامكان انه لو
لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه
ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المص الا ان يثبت ان ما ذكر ابو علي
كلام الزامي واما عن قوله لا يمكن اجزاؤه في العدمات فهو ان الاختلاف في تمايز العدمات
ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله
واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها خلاف قطعا على تقدير القول بالوجود
الذهني يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات
في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدمات بل يكفينا
خروجها عن كونها معدومات فتامل فانه دقيق **قوله** من جملتها ان الماهيات غير
مجعولة تفريع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره المص من الاستدلال
عليها واما على تحقيق الشارح الذي اورده فيما سياتي فمدارها على عدم تصور توسط
الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك **قوله** قال الامام الرازي

هذه المسئلة متفرعة اه يعني المسئلة الاولى وهي الجزء من المنفصلة فان ما ذكر في الحقيقة
مسئلتان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى الاستلزام
وهذا الظهر في معنى التفرع **قوله** وانما قيدوا المعدوم في الخارج بالممكن اه لا يخفى عليك ان الاولى
ان تقييد المعدوم الممكن بغير الخيالي ايضا اذ الخياليات لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به
يعني انها ان لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعقلة للذاهن
فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صحح اولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتامل **قوله** وقيل
هي مطلقا لا تخلو اه الاطلاق بالنسبة الى التقرر اي الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها لا تخلو
عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان الماهية الممكنة ماخوذة مع التقرر وباعتباره لا تخلو عن الوجود
فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على تعميم الماهية الممكنة والممتنعة جميعا
قوله بحث كونها محكوما عليها فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم
عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء
اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان
معلوما بل الموجود فيه ماهية الوجه ولذلك قال الاستاد المحقق تعريفهم العلم بحصول
ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل
فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكان قوله وقيل
اشارة الى ضعف ما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة يستدعي وجود
الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دايما
فدايما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دايمي
فيلزم لها الوجود الدايمي وهو المط لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى ماهية معدومة في الخارج
فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملاء الاعلى فيرجع الى الدليل الثاني اللهم
الا ان يفرق بان مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملاء الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز
الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى **قوله** ولانها ثابتة في علم الملاء الاعلى
فيه بحث كما سبق الاشارة منا الى ان المعدوم الجزئي معلوم للملاء الاعلى على وجه كلي كما هو مقتضى
قاعدتهم فهذا المعلوم المعدوم الجزئي من حيث خصوصه خال عن الوجودين وقد سبق منا
ما به العفض ايضا فليتذكر **قوله** وان غايره اي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد وقيل
الدليل على تغاير مفهوم الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر اذ
يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود

ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم
وكان الشارح مال بسبب ما ذكر ويمكن ان يجاب بان المراد مستدل سواه لا يقال شيئيتها من الفاعل
بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال
وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر فتامل **قوله**
دون فرع لنا السواد شيء والسر فيه ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واجب الثبوت لشيء دون الآخر **قوله**
اي للذي ينفي كون المعدوم ا ه لا حاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على ان الاشعري ومن
تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات
والتمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق الادلة **قوله** كاشتراكه بين الذوات
المعدومة تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزام له ولا يخفى
انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي ذكره بعيد هذا **قوله**
ولا جزئيا والا لزم التسلسل كما مر مشروحا في الدليل الرابع على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور
هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى **قوله** يحصل الاتحاد انما
قال يحصل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زايد والوجود زايد وشرط انتاج الشكل الثاني
وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا **قوله** قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا من طرف المعتزلة فلا
غبار كما توهمه من حكم بان لفظ قلنا سهو من القلم والاولى قيل **قوله** الذوات المتقررة عندكم
في العدم قيل التقييد بقوله في العدم لانه وضع المسئلة والا فاذا اخذ مطلق الذوات المتناولة
للمعدومة الغير المتناهية والموجودة المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث
عند المعتزلة ايضا فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود والذوات المتقررة في العدم متناولة
للمعدومة والموجودة معا لا انها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وظن القائل ان هذا
التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة
بكونه في العدم ايضا لانه الانسب بالسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه الثاني
الذوات عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق
بان يعتبر منها جملتان ويطبق احدهما بالاخرى **قوله** والاكثر من غير جمع في العبارة بين
حرف التعريف ومن ومع هذا وان كان مخالفا للقاعدة شايع في عبارة المصنفين **قوله** فيكون
ايضا متناهية لا يخفى ان الحكماء الزاهبين يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت
مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو تم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير
ثابتة لا يلتفت اليه **قوله** فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد فالكل اي الاكثر والاقل متناه **قوله**

ونقض مراتب الاعداد فان احسب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد
عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الموجود فمن قال بانه الثبوت
فعليه الدليل وقد يقال الموجود الفرق بين الوجود والثبوت لا يقرر في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون
في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كانت
لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى ان تسقط حديث الكون من البين **قوله** وان اكتفى اه اي
لم يشترط كون الزايد بقدر متناه **قوله** مع ان كل واحد منهما غير متناه اما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر
واما مقدوراته عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لا يترتب
عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد بها
متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم
تناهيها ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يتجاوزه ولا تتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي
في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى **قوله** الثالث الذوات المتقررة اه قال في شرح
المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالعدم لا ينفي كون
الذات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل
الزامي فتم **قوله** وانه في غاية الضعف اذ لا نم اجيب عنه بان معنى كلام الآمدي ان الموصوف بصفة
نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والتشخص الموصوف بالعمى اعني نفي البصر ليس موصوفا بنفي
نفسه بل بنفي بصره وانما الموصوف بنفي نفسه مثلا نفس بصره اي بصره متصف بانه عدم فهو
ايضا موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام وللقائل ان يقول لا نم ان المتصف بالعدم
متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي الوجود الزايد عليه وهو ظ ولا نم ان الموصوف
بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود
لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المدعي عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف
بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فتامل **قوله** الخامس
لو تباينا ا ه يمكن ان يقال قياسا على ما سنذكره في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم
تامل **قوله** جاز ان يعرض لكل واحدة منهما اي بالنظر الى نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب
الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل مطلقا قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء
الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد
قابلية المحل لا يكفي **قوله** مقارنة لامور اه فيه بحث لا يخفى لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة

للماهية المشتركة لان الماهية لا يقتضي شيئا منها والا انحصرت في هوية واحدة فنجوز بالنظر
الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون
الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم
بل عالم غير موجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها محالة والوجه ان يقال الاتفاق في الصفات
الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة
والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص لما تميز الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان يميز
الصفة المنفكة الغير الثابتة الثابت المعدوم اولى **قوله** وقد يقال. قائله الشارح الابهري حيث
قال لنا ان نريد بان ذات ماهية السواد الكلية هل هو قيض للوحدة او الكثرة او لا انحصار لان الماهية
الكلية لا يقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورد التميز الا ان في الصفات
والمتشخصات لا يتوارد عليه حالة العدم بل انما يتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حال العدم
لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية
ولذا امال الشارح المحقق وقد يقال **قوله** في المقدورية فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت
المعدوم كيف يتحقق المقدورية بم يتعلق الجعل قلت يتعلق بنفس الذوات على ما سيجيء من
كون الماهية مجعولة وان كان مخالفا التحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان
التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق **قوله** والوجود حال الخ وبحث
اذ لا مجال التحقيق بل هو الزامي ولا الزام ايضا لانه اما ان يعرف الخصم بان الوجود حال ام لا
فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان التأثير في الحال فالاولى
ان يقال في ابطال كون التأثير في الوجود والوجود ليس بموجود كما سيقال في ابطال كونه في
الاتصاف ان الاتصاف امر عدمي لانه لا يتم على راي القائلين بوجود الوجود **قوله** فان الاحوال
كما اعترفتم به اه القائل بهذه السلوب هو ابو هاشم ومن تابعه واما بعض مثبتي الاحوال فهم
معترفون بانها معلومة مقدورة الى غير ذلك وقد حقق الامدي في الابكار مراد الفريقين
ونص على ان النزاع لفظي فليطلب منه **قوله** لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي اذ لو وجد
في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينتقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل
وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر
الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجوب **قوله** وفيه بحث تفصيله ان تحته بحث فان قدرة
الله تعالى اذا لم يتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف
عدميا وكان هو الاثر ليس العالم يكن اثرا موجودا وكان الصور المحسوسة صور الامور العدمية

المحضة وهل يقبل العقل ان يكون الاعدام المحضة صورا محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة
محض المعدوم المجتمعة وجوابه ان المنفي تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا
وبالوجود على معنى جعله موجودا والمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة
بالوجود فالاثر هو الذات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتأمل **قوله** لو كان المعدوم
الممكن ثابتا اه قيل لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت ايضا الاعمية ثابتة
اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه المراد بيان العموم على
وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له محالا كان او ممكنا كالخيالية فالتعرض للثبوت
الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى
المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه **قوله** واعلم ان الاظهر اه وجه الاظهرية ان صدق مفهوم
المنفي على افراده اللازم على هذا التقرير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم
المنفي على افراد المنفي اللازم على التقرير الاول **قوله** من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا
كما يطلقون المنفي على المنفي اي يطلقون لفظ المنفي على ذاته فائدة دفع توهم ركاكة الترديد بقوله
ويحتمل اما ان يكون مساويا له بناء على توهم ان معنى ايضا كما تطلق المعدوم على الثابت ودفع لا
احتمال للمساواة مثلا على ان معنى قوله ويحتمل لا للاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا
او نقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب
الشارح عن القيل ان اطلاق المعدوم على المنفي يحتمل ان يكون بالاشتراك اللفظي بان يوضع
بوضع اخر بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى
يلزم ثبوت المنفي لا يقال المنع الاطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء
على ان عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ
والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال في دفع قيل ذلك
القائل لا شك في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا في عموم
الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى **قوله** فالمطلوب حاصل اراد به
اصل المطلوب وهو لزوم ثبوت ذات المعدوم مطلقا لثبوت مفهومه باعتبار تميزه
عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر في الجواب
قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فمردود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة فكان السؤال
في مثله يتضمن دعوى عدم ثبوت اصل المدعى لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب
الذي يذكر في امثاله **قوله** لانا نقول لعلهم اه اراد واه يمكن ان يجاب ايضا بان المراد ان كل

معدوم ممكن متصور لا يتجه المنع لان التصور بوجه اجمالي كاف في المقصود وهو حاصل في قولنا
كل معدوم ممكن مقدور لله سبحانه **قوله** على انه منفي معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور
في عطف الخياليات على الممتنعات **قوله** وعندهم ان الثابت ظاهره ان هذا قول كل القائلين بثبوت
المعدوم وما سيذكره في اخر المقصد السادس من ان كل القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة
بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم اه يدل على انه قول البعض الا ان يؤول بما سيذكره
هناك **قوله** وليست ثابتة عندكم في العدم فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتي وليست ثابتة
عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره قلت لما كان
النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما
ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذي اورد قوله ثم البعض الخ ردا عليه
كما يدل عليه النظر فيه **قوله** وكانه خص الوجود بالذكر الخ قيل ما دل هذا الاعتذار ان المراد
بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم اه وليس كما ول
والظاهر من السياق ان ما دله لتحقق الضرورة والاتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم
وان فرض حاليه باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة واما ساير الاحوال فلا ضرورة في
انتفاء ثبوتها بل ولا الاتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال **قوله** لزم اجتماع الوجود
والعدم قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان تقوم بالجواهر ومثله جائز
في الوجود فلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت اه
تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم في العدم الذي ادعى ضرورته بمعنى البداهة وتجويز
ثبوته في العدم بدون القيام محل مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به والحاصل ان منع
العقل على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا يعقل **قوله** ولا في العدم لان المفهومات التي
يسميها البعض احوالا امور اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها الوجود عندكم فهي
من قبيل الممتنعات وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة **قوله** فنقول انها ثابتة على انها واسطة
فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليست من الممكنات لانها
ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال اه قلت هم انما يخصصون الثبوت في
حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت **قوله** يدل على نفي المراد به ايضا لان الارادة
كما سيجيء في مباحث الاعراض لا يتعلق الا بمقدور مقارن عند اهل التحقيق **قوله**
كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فيه بحث وهو ان الذي يأتي تقريره فيه هو ان الامكان
موجود في الخارج فلو بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما فيه **قوله**

بل هو امر اعتباري سيتبرهن في مباحث الحدوث على ان الامكان صفة ثبوتية مع عدم كون
السلب جزءا من مفهومه وان تفسيره بسلب الضرورة تفسير باللازم فلو بني الوجه الثاني على ان الاتصاف
بالصفة الثبوتية بالمعنى المذكور يقتضي ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يتجه في الجواب منع كونه
ثبوتيا بل الجواب ح اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف
كما هو المناسب لاصل اهل السنة او منع اتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج وفي الذهن
بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سيذكر هناك **قوله**
ببعض ما نقض به الوجه الاول وهو غير الممتنعات **قوله** او منع كون العلم به صفة ثبوتية وان قال به
مشايخنا القائلون بان الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء في موضعه وانما لم يحسن منع انه غيره
بناء على ان الغيرين موجودان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود او في الحيز لان مرادهم الغيرية
بحسب اللغة **قوله** فيقرر جع الى الوجه الاول وان حمل قولهم على ان العالم صفة ثبوتية يرجع الى
الثاني الا ان العالم عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجيء **قوله** وهذا الخلاف لفظي نقل عنه رح ان
هذا وان ذكره المص الا انه اراد من اول الامر التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم **قوله**
يطلق على الموجود فقط قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي اما عند ابي الحسين
والنصيبيني فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة
ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الامدي
حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا قال
في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين والنصيبيني هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلامهما
على التساوي ومعنى قولهما هو صفة في الموجودات ان اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة
كاطلاق الكاتب على الانسان لا لانه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام والحق ان سياق الكلام
يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه **قوله**
ويلزمهم المستحيل اه قيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر
فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به بان الشيء
يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع
عدم قولهم به فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال
والمستقيم والممكن والجواب عنه على احسان ان يجاب باختيار الشق الاول ودفع المنع
بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود وسند لا عليه لما سيجيء الان واما ما ذكر
في تعريف العلم فالمراد به كما نبهناك عليه هناك ان الشيء يطلق على المستحيل لغة

عند المعتزلة فتفسيرهم موافق لمذهبهم في الكلام في انه يلزمهم اطلاق المعدوم على هذا
التوجيه فلا وجه لها التخصيص لزوم المستحيل ثم ان الجواب الذي اشار اليه الشارح بقوله
الا الآن تقولوا الخ لا ينقطع عرق الاعتراض ح فليتأمل **قوله** الا الآن تقولوا المستحيل اه
صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم **قوله** وقال هشام ابن الحكم
خط في نسخة مقروءة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب فاريها على الحاشية مقيدا بالسماع
عن الشارح ان خط ابن الحكم لئلا يسقط تنوين هشام من المتن **قوله** قابلوه بالانكار
لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المص ونحو خلقتك اه لان التلقي بالقبول
والمقابلة بالانكار تحققان على تقدير عموم الشيء ايضا **قوله** ينفي اختصاصه بالقديم فان
قلت الاية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على
المعدومات الممكنة ايضا وكذا تدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه
وكل منهما ينافي المدعى الاصلي قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم
ان لا يستفاد القدرة على المعدوم الممكن من هذه الاية واما الثانية فلان غايته ان يكون
لفظ الشيء عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى
قوله ينفي اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الاية ينفي الاختصاص بالموجود ايضا اذا تمام
الآية ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي سيفعل معدوم الآن
فالحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الاية
ان يكون اطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل ان يفعل فتأمل **قوله** متصفة بصفات
الاجناس قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت متحدة ولانها
لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات
ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقايق لا تمام حقيقتها
كما توهموه والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المتشاركة في
الوجود وح لا يرد شيء مما ذكره وبهذا بطل تمسك ابن عياش على البشري بانها لما كانت
متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظ ولا بصفة
اخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث
فيلزم كون المعدوم موردا للمتنازع الا انه وهو باطل اتفاقا فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود
ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة **قوله** اي الصفات على الاطلاق اي سواء
كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم

فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به **قوله** هو الحيوة وما
يتبعها المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحيوة الاعتدال
النوعي والقوة التابعة له فلا يتجه حيوة الباري نقضا ولا صفاته التابعة لحيوته قيل وانما
لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه تأمل **قوله** عن صفة الجوهرية بشرط
الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا لابي هاشم والبصري كما سيأتي **قوله** انه احد الاربعة
سيجيء في بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه **قوله** بالتحيز بشرط
الوجود تصريح بما علم مما سبق التزاما اذ قد علم عن حكم بتبعية التحيز للوجود هذا القيد **قوله**
الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد لا للمحل فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان
حلول السواد في المحل صفة للمحل كما قيل في نظايره من حصول صورة الشيء في العقل وفهم المعنى
من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في اول البيان من حواشي المطول **قوله** وهو الحصول
في المحل لا يخفى ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجوهر لكن لا ينافي عدها من انواع الثلثة
الاول لان الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك **قوله** باثبات
العدم صفة قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس شرطا للحال والظ
من الاستدلال الثاني ان النزاع في كونه صفة زايدة على المعدوم في الخارج سواء قبل بحالية مع
بعده جدا وبانه صفة عدمية كالعمى واما القول بحاليته فلا لا تقوم بالموجود اصلا فقد عرفت
في اوايل هذا الموقف انه لا مساغ له **قوله** واتفق من عداه استدلوا على ذلك بان المعدومية لو
كانت صفة زايدة لافتقرت الى الذات وهو غير ما فيكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجبة
والا الذات المعدومة اولزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار
حادث فينبغي ان لا يكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو مح قبل ولو فرق
البصري بين هذه الصفة وبين ساير الصفات بان هذه لا تحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه
نظر **قوله** والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اه فسر الكل بهذا
لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا بل الظ ان القائلين بان الثابت في العدم ذوات
الجواهر والاعراض من غير ان تتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت
العالم اسم لجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اي مفيدا للوجود كيف
يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد ان يكون موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم
جملة المعدومات الثابتة وبالصانع من يفيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل او لا
والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع **قوله** قال الامام الرازي

انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز ان
يقرر الموصوف في العدم يجوز ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفسطة
الظاهرة **قوله** يتاخم العقليين سماعنا من الاستاد المحقق يتاخم بالتاء المثناة من فوق من
تخوم الارضين وهي حدودها ونهاياتها على ما ذكره الفراء ومعناه ظنا ينتهي الى اليقين
والمقصود قربه منه لا الوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صححه بالنون من النجم قال وهو حد الارض
لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صححه بالفاء من المفاخمة والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب
وان كان له وجه بحسب المعنى **قوله** مع ان الامتناع اه وانما لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر
في الحال ان يكون الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود او على ان نقيضه مما لا يقتضي
عدمه يخرج عن التقسيم اذ لا يندرج في الحال ولا في الوجود ولا في المعدوم مطلقا وذا بط
متفق على بطلانه **قوله** والا اتصف الشيء بنقيضه ظاهر كلامه يشعر بان المراد بالبعض
نفس العدم فكانه انما سماه نقيضا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد
المستدل نفسه اعني مثبتي الاحوال لجواز ارتفاعهما عندهم ولو قال بما ينافيه لكان اسد
ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشيء بما ينافيه يتضمن اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله
في الجواب بان يقال الوجود عدم لا يخلو عن نوع اباء عن هذا التوجيه هذا فان قلت
الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشيء بنقيضه اتصاف الوجود باللاموجود
قلت لي ان نقول هذا بناء على توهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والا
فهو صادق عليه عليها والحق ان معنى الصفة هو الثابت كالمانع والمنكر والحسن وغيرهما لا لان
ثبوت الشيء للشيء يستدعي المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كل
شيء صادق وان كان غير مفيد **قوله** قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه بحث اذ لو
كان الوجود موجودا لم يكن واجبا والا تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده وليس
لان دليل الزيادة نعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة
في الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية يكفي في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على
المتامل قلت قوله فان كل مفهوم الخ لا يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف ساير الممكنات
والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فثابت في الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة
للذات ووجود الوجود لوجودها فلا شك في المغايرة بينهما وبان صفة الشيء هي المقارن
الزايد ولذاتيا اخر فكيف يكون نفسه اقول اذا تذكرت ما سبق منا في تحقيق معنى
قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تعالى سهل عليك دفعهما فليتذكر **قوله**

وامتياز عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته فان قلت عدم العروض
لا يصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا عن شيء اصلا عند الشيخ لصدقه
على كل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فهذا توجيه
المنع عليهم على ان الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن
ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته **قوله** او معدوم قال في شرح المقاصد
الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب فوجود الانسان
فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق والحصة منه ولم لا يوجد اخر ليتسلسل فان
اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد به انه نفسه وجود فلا يدفع
الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود ولا يخفى والحق ان الشبهة قوية وتفصيل
تفصيل مجهولية عليك ان ما ذكره لا يلائم شيئا من الاصول فليتامل **قوله** فرضا الظاهر تعلق الفرض
بالامرين معا اعني تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ غرض الاطلاق على ذاتيات
الحقايق كما تفيد مجهولية الفصل تفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في بيانه وذلك
لان خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة
وقد يبنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقايق **قوله**
والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة اجاب لقائل ان يقول يجوز الخ عنه في الطوالع بجواز ان يكون
الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به من غير ان يقوم احدهما
بالآخر وسنذكره الشارح في المقصد السابع من مقاصد الماهية وفيه بحث نذكره هناك
ان شاء الله تعالى نعم يرد ان يقال لو تم هذا الدليل لدل على قيام احد الجزئين بالآخر على
تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم
الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لا للقيام الماهية الواحدة وحدة حقيقية انما يلزم اذا
كانا موجودين او يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في التحيز
ومثبتوا الاحوال لا يفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيام ويكون دليلهم الزاميا لكن الشارح
صرح في حواشي التجريد بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكره لا بالاختصاص الناعت ويمكن
ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الموجود لا مطلق القيام لان التحيز مطلقا يتبع الوجود عندهم
كما اشير اليه في الدرس السابق **قوله** وان عدما معا او احدهما لفظ معا عبارة الشارح
ذكرها تنبيها على ما هو حق العبارة لان في كلام المص عطفا على المرفوع المتصل من غير
تاكيد هذا وقد يقال كما ان يقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك يقومه بما ليس موجودا

ولا معدوما محال ايضا فان العقل لا يفرق بينهما فى الاستحالة والجواب ان الحال لكونه مجاوزا
فى التقرر والثبوت حد العدم جوز كونه جزء للموجود وعدم فرق العقل فى الاستحالة محل المنع
وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانا اتعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب
ان يكون من افراد الموجود الذى هو نقيض الموجود وكيف ان يكون من افراد المعدوم الذى
ليس عندهم بنقيض الموجود بل اخص منه فتأمل قوله او بمنع الملازمة الاولى تقديم منع الملازمة
كما هو قانون المناظرة وقد ذكر فى بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا
من انتشار الكلام فتدبر قوله لانهما فى الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا فان قلت
الكلام فى ان كلا منهما بانفراده موجود او لا قلت بحسب الخارج ان كلا بانفراده بمعنى تميزه
عن الاخر ليس بموجود ولا يلزم منه انه ليس موجودا مطلقا حتى يجعل مقدمة لدليل
اثبات الحال لان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم قوله او بعدم الاول بذلك الاخر
وجه الاحتمال الاول ان قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجى وقوع الفصل
نعتا له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس قوله ولو علمت ان هذه الصور
فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجى انما هو فى الصور الخارجية
لا العقلية وهذا ينافى ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية
بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان
الممتنع منه لما كان لبسيطا فاذا اخرجت الصورة الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية
اعنى صورة البسيطة قوله ذكر لهم فرعين اشار الى ان المراد بالتفريع ما فوق الواحد
قوله وتعلل القادرية مايقدرنه هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون بان القادرية
مثلا معللة فى ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى قوله وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان لا حيوة لله تعالى
عند ابى هاشم فينقل تجويز تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى عنه تم الصحيح وقد يقال
هذا انما يدل للجواب الاول حيث عد المص المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع
الحيوة فعلم ان ما نقله المص من الاشتراط ليس على مذهبه واعلم ان الامدى قال فى
ابكار الافكار اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة على ان الحيوة وكل
صفة يشترط فى قيامها الحيوة وكذا الاكوان توجب محالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك
من الصفات التى ليست بحيوة ولا يشترط فى قيامها الحيوة ولا هى اكوان كالسواد والبياض
وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال احوالا زايدة

الى هنا عبارة الامدى فقد تبين ان اقتصار الشارح فى النقل عن ابى هاشم على الحيوة
وتوابعها قصور بين قوله والامتياز بالاحوال اى لا بالذات فالحصر اضافى فلا ينافى الامتياز
بالعدميات والوجود بالحال لوجود واعلم ان القول بتساوى الذوات لا يتأتى ممن قال
بحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى قوله لا بد وان يختص اى لا بد ان يمتاز ويختص فالواو عاطفة
على المقدر وقيل الواو زايدة فى خبر لا للتاكيد اللصوق لا للعطف على المقدر وقس على ما
ذكرته نظاير هذا التركيب قوله فالكلام فى اختصاص الذات بها فيه بحث لما سيذكره فى الجواب
الاول انهم يلتزمون التسلسل فى الاحوال ويشير هناك الى ان رد الرازى مندفع عنهم فللقائل ان يقول
يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال لحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح
ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم ينف الاختصاص
المفروض والا لم يكن الاشتراك فى الملزوم ملزوما للاشتراك فى اللازم وكل منهما مح والله اعلم
بحقيقة الحال قوله فالاشتراك فى الذوات الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف
مستقر اى الاشتراك الكائن فى الذوات وقوله اعنى التساوى فى الحقيقة بالنظر الى المعنى
وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص بالفصول
وحصص الانواع بالتشخصات قوله وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فان قلت
حال اخر لانهما وصفان قائمان بما يقوم به الحال لان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به الشيء فيوجد
موجب الحال ومقتضاها من وجود معروضها فاندفع اعتراض الابهرى بعدم لزوم
حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود قوله او يقول انهما فيه بحث لان النقض باى الوجهين
قرب انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هى
احوال ايضا مشترك فى مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو مم لجواز ان يكون عرضا عاما لها
ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الثانى ان للاحوال ان يكون ما به الاشتراك
والامتياز من مقومات الحقايق الموجودة وذاتيا لها كما صرح به والا فلا محذور فى كونها
معدومتين فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت
لو سلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم
تقوم المعدوم الموجود بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا استحالة
فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه
قد تجاوز فى التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقايق
الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت

كلامنا في الاحوال التي اثبتوها للحقايق العرضية الموجودة ومفهوماتها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار ان الامر المشترك هو مفهوم الحال والامر المخصص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال ابدا على نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض في الاحوال القائمة بالاعراض اذ لو كان احدى مفهوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به ذلك الشيء كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست بقائمة بها بل بمحالها وان كان في الاحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم بجواز تقوم الحال بالمعدوم فتأمل **قوله** وفيه نظر رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فمراد الامام ان المجوز للتسلسل في الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفي الزاما لهم **قوله** لانه وصف لها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي مبني على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد وبالجملة مراد النافض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدوم ايضا يتصف بهما جواب الامام حق ولا يرد نظر المص **قوله** فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كاف كما مر في الجوهرية وتماثل الموجودين واختلافهما الموجود واختلافهما خارج فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامهما بالاحوال في الجملة **قوله** وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ فيه دفع لرد الفاضل الكشي على جواب الامام بان الحال صفة ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولا حاجة بنا الى دعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال **قوله المرصد الثاني في الماهية** ويراد فيها المائية وان اختلف وجه التسمية والماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما تطلق على الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء بها والمائية منسوبة الى ما وتطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما **قوله** لكل شيء حقيقة هو بها هو الظاهر ان المراد بالشيء ما هو اعم من الموجود ولو بجاز اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهي المرادة بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد به معناها الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة تختص بالموجود ثم **قوله** هو بها هو في موقع التعريف

للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو راي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا تصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البناء على ما ذكر لان القائلين بان الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالفاعلية بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباء في بها متعلق بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كانه علم في الاتحاد ولذا لم يقل ما به الشيء هو مع انه احصر وملخصه ان الماهية عبارة عن الصور العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصورة العقلية فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف **قوله** فاذا قيست الى الامور العارضة له قيل لا فرض في قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين الماهية ولا جزءا منها فلا فائدة في النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض في المقيس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع فان حملها على الماهية ربما اوهم انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان نعم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك الا ان يقال توهم الجزئية مقتضى لترك التقييد بها ليندفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المص ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والفرض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة وانت خبير بان قول المص هي مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية يا باه قطعا فلا حاجة بحمل كلامه عليه **قوله** على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها فتسك لا يوافقه قول المص ليست الا الانسانية فانه يقتضي ان لا يكون من حيث هي جزءها ايضا وما ذكر يقتضي ان الجزء لا يصح نفيه عنها من حيث اي بعيم قوله ولا اشياء ... قوله وبالجملة قول المص ليست الا الانسانية يشعر بان المقيس اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق كلام المص يفيد ما ذكره الشارح فليحمل الحصر في قوله ليست الا الانسانية على الاضافي ما عداها اللغوي الحمل اللازم **قوله** لا على معنى انها ليست متصفة بشيء الخ عدم كون هذا المعنى مراد المص ظاهر لان قوله فليست الماهية الا الانسانية الخ متفرع في الماءل على مغايرة الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها يستحيل الخ فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى يلزم الماهية

باعتبار احد الوجودين قطعا كما صرح به ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار
الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا تتصف بشيء من المتقابلات ويؤيده ما سيذكره من
ان الماهية المطلقة موجودة بوجود احد قسميها اعني المخلوط فتامل **قوله** والا لما احتيج الى ملاحظة
اخرى المراد بالملاحظة الاخرى ما يكون متعلقه ما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا
بقرينة سياق الكلام اذ المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقديرين اعني على تقدير ان
يلاحظ ما هو داخل في الماهية ولا اجمالا وعلى تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان
يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها
مفصلة وبهذا اندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح الا ان
يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة
الثانية لان لا يستفي ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به مفصلا فتدبر
قوله لما امكن اتصافها سياق كلامه في العوارض المحمولة على الماهية مواطاة كما نبهناك
عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف
الوجود به في التحقيق فليتامل هذا ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا في العوارض التي يمكن تواردها
وتواردهما على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات في قوله ويستلزمه لشيء من المتقابلات هذه العوارض
ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم اه فلا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص
من الدعوى وهي مغايرة الماهية لجميع العوارض امكن توارديها وتواردهما ام لا فان قلت تحقيق الشارح
وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة لا يقتضي من حيث هي الزوجية بل لمطلق الوجود مدخل
في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرح به فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها
وانقسامها بمتساويين قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتقابلات قلت لو سلم
هذه القابلية فقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليست
اعتبارا للعدم فتامل **قوله** بمعنى انها ليست نفسها ان قلت لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها
ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به احد **قوله**
لكن باعتبار اخر هو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل لا ان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث
انها جزء الطبيعة النوعية عينها **قوله** لا يقتضي ظاهر تفريع قوله فاذا سئل الخ على ما
سبق يقتضي ان يقال ههنا معناه ان النقيضين ليسا نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال مراد المص
بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية او الجزئية لا مطلقه بقرينة قوله سابقا لا زما لها ومغايرا
اذ لا يصح نفي مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة

مثلا فيتلائم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ما ذكره في شرح المقاصد لا يمكن انه اذا اريد بتعليم
الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست
بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك لما ذكر في المواقف من ان تعليم الحيثية
على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل على الاطلاق لا يقال الا اقتضاء بالعينية لا معنى له
لان الاقتضاء نسبة تقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة **قوله** قلنا
لا هذا ولا ذاك فان قلت كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان قولا
بانها تقتضي عدمهما لتقدم الحيثية وقد مر انه باطل وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي
هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المشتمل على الحيثية فلا يطابق الجواب السلب
الداخل عليها قلنا نختار الثاني ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما
اما لو كان رد زعم ثبوت احدهما فلا فان السائل لما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك
والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية على خطاء ذلك الزعم فليفهم **قوله** فان قيل الانسانية لخ
هذه شبهة ابتدائية على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثير
قوله قلنا من حيث هي لخ اجاب عنه صاحب المقاصد بوجه اخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة
غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة
بل الحق في طبيعة الاعم ان يكون كذلك ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر هذه الحيثية فتامل **قوله** ولو
وقع بدل قوله اه ظاهر كلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هل
هي التي في عمرو ام لا فلو قال المص بدل قوله في زيد في عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث
هي في زيد فلا دفعه من اول الامر صريحا فقال ليست التي في زيد وان كان ذكر التوهم مندفعا
بقوله ولا في غيرها **قوله** في اعتبارات الماهية اشارة الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره
من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يكون تقسيما للشيء الى نفسه والى غيره بل
بيان ان لها اعتبارات بالقياس الى عوارضها **قوله** يسمى مخلوطة الظاهر ان المخلوط هي المعروضة
للواحق من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب الاربع الاقسام **قوله** ان التشخص هل
هو مركب في الخارج والحق انه ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده بينا لا ستحالة بر مع ان المختار
ان الكل الطبيعي الذي هو جزؤه ليس بموجود في الخارج كما سيأتي ولما صح حمل الماهية على التشخص
قوله وقيل يوجد لان الذهن اه رد عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة
بل غاية الامر ان العقل يتصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط
لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض

والمشخصات ويعتبر العقل مجرداً عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً
بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده
فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه لما حاصله ان المراد بالموجود في الذهن ههنا ما تصوره العقل اعم
من ان يكون ذلك التصور مطابقاً للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجردة قد يكون متصوره للعقل
مفروضة له واما ان يكون الفرض مطابقاً للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع **قوله**
ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم
حصول المحكوم عليه اجمالاً بواسطة امر عارض له وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم
على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فتامل **قوله**
وقيل ان شرط تجردها اه قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور
الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لم يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج
بما ذكره لان الكون الخارجي ايضاً من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في العقل وان اراد
بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيداً لها
واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد عن اللواحق
الخارجية في الذهن ايضاً لان الكون في الذهن ايضاً من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن
ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجوداً
قبل عروض هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده
انهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه **قوله**
اذ هي ما جعله الذهن قيداً فيها على ما ذكره المص لا تقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض
كما لا يخفى **قوله** واحتج عليه بان الانسان مثلاً لو لا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه
انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت التجرد الذي
نحن بصدده واما ثانياً فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل
على تقدير تمامه تجرده عن عارض الوجود ايضاً فكيف يحكم بمقارنته له البتة وقد يقال الظاهر من
كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلي الطبيعي بمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ازلية ابدية
تقدسه دليله وقوله في المدعى قابل للمتقابلات الا انه يحل في اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق
هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان اشياء ان جميع العوارض ليس
من العوارض ليس نفس الماهية ولا جزء منها وح يكون دليله دالاً على مدعاه غاية ان يرد عليه
ما ورد على القائلين بوجود الطبايع **قوله** مثل ما اول به اه هذا التاويل مستبعد جداً فان

كل نوع ليس فرداً منه ولا تعرض له المتقابلات وانما يريد به نوع تعلق بافراده **قوله**
كالاجناس العالية اذ لم يجوز التركيب من امرين متساويين **قوله** يتمايز في العقل فقط لم يذكر له
مثالاً لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال له **قوله** فان صدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما
متساويان كما ان المعتبر في المساواة صدق كل منهما على كل افراد الاخر كذلك المعتبر في العموم صدق
احدهما على كل افراد الاخر دون العكس فليس مفهوم الكلي الطبيعي اعم مطلقاً من مفهوم الانسان
لصدقه بدونه في الاشخاص بل اما عام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما في الاصناف الانسانية
او مباين ان ادعي انحصار ما صدق عليه الانسان في الاشخاص ولا يقدح في التباين حمل الكلي
على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم
الجزئي الحقيقي مع تباينهما اتفاقاً والتباين انما ينقدح اذا صدق احدهما على ما صدق عليه الاخر
قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما فان قلت الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور
فقد التئم ماهيته منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر
من السياق وايضاً قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكرا معاً في تعريفه لعدم العلم بان
ايهما مقوم له فثبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير **قوله** نحو الجسم الابيض المتكلمون لا يقولون
بالسطح وح يظهر كون الجسم اعم مطلقاً من الابيض وهو ظ ثم الجسم مقوم له اي معين ومحصل لان
الابيض ليس له تحصل في نفسه بل في ضمن نوع ما كالجسم **قوله** بل يكون الامر بالعكس وهو على
قسمين قسم يكون العام فيه جارياً مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس فمثل المص
للاول والشارح للثاني **قوله** هو المقوم للحيوان اي المعين والمحصل له نوعاً لا الداخل في قوامه كما
هو المشهور من معنى المقوم ومن ههنا يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس **قوله** من علله الاربع
المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ما هو الداخل
في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالقطوسه كما سيجيء من ان المحل بالقياس الى
الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهي معدودة في عدادها وقس عليه حال الصورة **قوله**
ملك معنى تركب الشيء اه ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشيء مطلقاً هو الاخذ بالقياس اليه
والا لم يصح في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء
مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا العموم يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى وفي العبارة
ادنى مسامحة **قوله** نحو العطاء قال في حواشي التجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى
القابل دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيراً من الامثلة واعلم ان ما
سوى اجزاء العشرة ليس مثالاً للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة

هو الاول قوله لو صح ما ذكرتم المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة
او الملازمة المذكورة فى المتن بتفصيل الملازمة المذكورة فى الشرح وفايده ذكر ما ظهور توجه
الاعتراض قوله او وجودها فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسايط
فما الفارق ويمكن ان يجاب بالتكلف فتامل قوله لانا نقول فى كل الذى ذكر بمنوع الخ ان قلت
لعله يقول المجعولية هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية
ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية
فينقل الكلام اليها ويتسلسل بمعنى انه لا ينتهى الى حد يمكن تعلق الجعل به والاعتراض المذكور
معارضة لا نقض اجمالى كما ذهب اليه الشارح الابهرى ولا يمكن اجراء الدليل المذكور
بعينه فى المركبات كذا نقل من الشارح وفيه تامل بحث لان النقض الاجمالى على وجهين احدهما
جريان الدليل فى موضع مع تخلف الحكم الثانى استلزام تمامه محذورا والمنفى ههنا هو الاول
لا الثانى فليتامل قوله بل المطلق الوجود اى بل المدخل له قال ويؤيده ما قيل اقتضاء الشيء
اقتضاء الماهية لشىء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شىء له فليس معنى لازم الماهية انها تتصف
به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ
ليس لاحد الوجودين مدخل فى الاقتضاء بل المقتضى الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل
فيه بحث لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له مدخل فى العلة فان ما ساوى العلة لا ينفك عنها
ولا داخل له فى العلة الا يرى ان الصورة المشخصة علة للتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص
الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة
بلوازمها عن الوجود مدخليته فى العلية والاقتضاء اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل
فى الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف مقتضى الذات
وانت خبير بان الاقتضاء امر ثبوتى فالاتصاف به يقتضى احد الوجودين وبه يتم الكلام
فتامل قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن الظاهر ان التناقض آت فى لواحق
الوجود الذهنى ايضا قوله هو المسمى بالمعقولات الثانية فان قلت الامكان من المعقولات الثانية
مع انه لازم للماهية كما سيجىء قلت معناه انه لازم لموصوفه الذى هو الماهية الممكنة لا باعتبار
مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهنى فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم
من حيث هى وتلك القابلية والحيثية لا تعرض الا بحسب الوجود الذهنى فان قلت امكان الوجود
فى الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهنى

والا لتسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتباريته صرفة حتى يلتزم قلت سيسبق الكلام فيه
فى بحث الوجود فليتذكر قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الظاهر ان المجعولية هى الوصف المترتب
على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبداء نصوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر
ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلثة يدل على ان العوارض المذكورة ما يعرض
باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود
الخارجى اى عارضا باعتباره وبعده محل تامل وان اراد ان الموصوف به امر خارجى ولو كان
الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجى من هذا القسم لا من القسم الثالث اعنى
المعقولات الثانية مع انه منها فتامل جوابه قوله ان المجعولية ليست نفس الماهية فقولهم
الماهية غير مجعولة ينبغى ان يحمل على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث
هى غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابعدية مع استوائهما
فى انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما فى اول بحث الماهية فلا وجه
لذكره ثانيا كما هو داب هم قوله كان صوابا بلا ريب واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط
فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكن دون الواجب
والممتنع وايضا لو صح نفى هذا الامكان من البسيط لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا
لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته فى ذاته كما فى المركب وقد يقال توجيه القول الثالث
على ما ذكره فيه البعد الذى كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم الماهية
المركبة دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية وذلك ان القول البعد
والمهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثلث فى كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين
الى ان يكون الملحوظ فى عنوان البحث هذا المعنى ملزوم كونها من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة
على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتامل قوله المركب اما ذاته اخص
المركب بالذكر لكثرة البحث فيه قوله لكن يكون قيام بعضها شرطا لا يخفى ان مجرد الشرطية
لا يكفى فى الوحدة الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء على ان توقف الحقيقة على ذلك هو
لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر قوله سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرهما اى سواء
كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا
وما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز
ليس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية او التعين يأباه السياق قوله اى مر غير خارج انما
فسر الذاتى بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج

الى ملاحظة المخالفة فى ذاتى آخر وايضا لم يستقم ح قوله لا بان يشتركا فى ذاتى اه **قوله** لجواز
كونه تمام ماهيتهما الكلام فى مشاركة الماهية للغير فالغير ان اريد الماهيتان فلا يتصور كونه تمام
ماهيتهما اذ لا يتصور الغير ح الكلام الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار وان اريد الفرد فان الفرد
مركب لا محالة ولك ان تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالى
تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل فى هويته تعالى وان سلم اللزوم فلنا
ان نختار الثانى ونقول المراد كون الماهية مركبة فى حد ذاتها وحقيقتها فان الافراد وحقيقتها
لا يدخل فيها التعينات بقى ان الفرد ليس بماهية والكلام فى الماهية وجوابه ان الضماير فى قوله
انها مشاركة لغيرها ونظايرها للماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وهى اعم من الكلى والجزئى وان كان المراد
بالذاتى والعرضى ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية **قوله** وكذلك الوجود يشارك اه المراد المشاركة
فى ذاتى المشاركة فى الذاتى بالنسبة الى الماهية التى يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتى
وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة **قوله** لان اللازم المذكور المستند الى الماهية اشار
بقوله المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل ينتهض على من جوز استناد اللزوم الى غير
المتلازمين كالفاعل وفيه رد اذ يمنع لزوم التركيب بتجويز استناد الاختلاف الى التعينات
قوله فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز استناد الاختلاف الى التعينات وجوابه ان الكلام
فى لوازم الماهية فلا يجوز ان يستند الى التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية ما يعم الهوية
ولا شك فى لزوم تركبها على التصوير المذكور عند الفلاسفة **قوله** من حاجة الاجزاء بعضها
الى بعض هذا الحكم لا ينعكس فان لكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج
فيه احد الجزئين الى الآخر حقيقة واحدة والا فانى حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع انه
مجموعهما اعتبارى ولهذا يندفع ما يقال اذا فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء آخر
وهما مستغنيان عن ساير الاجزاء وهى عنهما لوجب ان تحصل منهما ماهية لهما وحدة حقيقية
لافتقار بعض الاجزاء الى بعض على ان بطلان اللازم ممنوع فتامل وبه يظهر ضعف قول
الشارح وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة اه نعم قد ينقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب
الماهية من امرين متساويين فى الرتبة فتامل **قوله** قالوا هذا الحكم دفع لما يقال من انه اثبات القاعدة
الكلية بالمثال الجزئى **قوله** وان حمل المزاج على المعنى الحقيقى اه يلزم من هذا الحمل على ما يقتضيه
مساق كلامه ان يكون كل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد فى المعجون ح
ولعل هذا وجه التامل **قوله** والكلام فى الماهية الحقيقية فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو
بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصورى اعنى تلك الهيئة الى باقى الاجزاء فما معنى

تخصيص ما له وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مراده احتياج معروض الهيئة فان الهيئة
ثابتة فى الحقيقيات وان لم يكن جزءا واجزاء المعدن هى العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يحتاج
كل منها بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية فى الحاجة ولك ان تقول المراد الحاجة بحسب
نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة **قوله** اما من جانب واحد اه يمكن ادخاله
فى عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لا يستلزم الدور فيما الاحتياج من الجانبين
قوله ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك قيل ان جعل حقيقة
خبرا لان يكون القضية مهملة لان من المركبات منها ما هى اعتبارية وهى غير ملائمة فالوجه ان يجعل
تميزا او حالا او واحدة هى الخبر حتى يكون القضية كلية لا مهملة **قوله** فاحدهما علة للآخر المراد من
العلة ما يتوقف عليه الشئ فى الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله وليس الجنس علة
للفصل اه كما سيصرح به **قوله** او نقول اه المراد من الترديد التخيير بين العبارتين فى التزام
الفساد **قوله** ولا يجب استلزامها وان جاز كما فى الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة
التى هى علة تامة للقريبة كالمبداء الاول بالنسبة الى العقل الثانى فقوله انما المستلزم معناه
انما المستلزم البتة وعلى الوجوب الكلى كليا وانما المستلزم بلا واسطة **قوله** والا لم يعقل الجنس بدون
فصل من الفصول نقل عنه رحمه الله انه قال الاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل بدون
الجنس وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى
قوله والا لم يعقل اه والا لم يعقل فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول فى الذهن بدون
ذلك الفصل مع انه يمكن ان يغفل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد
لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول الشخصى به واما اذا
وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى ح كما سيجئ وفيما صورناه انما يكون
من هذا الوجه الثانى الممتنع فتدبر **قوله** لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض هذا يدل
على جواز حمل التشخص على الماهية بالمواطاة ويدل عليه ظاهر كلامه فى المقصد الحادى
عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان فى ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا قلت
هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا المفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا
المفهوم يعبر بالتعين كما يعبر احيانا من الناطق بمبدائه وفيه بحث اذ قد مر منه ان الجزئى الحقيقى
لا يحمل على شئ وسنذكر فى بحث التعين ان كل تعين جزئى عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على
شئ فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره
فى جانب الموضوع ليس الا فتامل **قوله** اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فى تلك الاخرى

هى الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر ان هذا غير الماخوذ بشرط شىء الذى سبق ذكره فافهم
قوله وكذا الفصل نقل عنه رحمه انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه
بمنزلة المادة قوله اى بشرط انها صورة فظهر انه غير الماخوذ بشرط لا شىء الذى سبق ذكره قوله
فلا يحمل بعضها على بعض فان الحيوان الذى لا يكون معه الناطق اى لا يدخل مسلوب عن الانسان
فاستحال حمله عليه كذا فى حواشى حكمة العين قوله ومعناه المشهور عدم جواز حمل الجزئى الحقيقى
على الكلى فليس هذا المذكور حقيقة الحمل والا لجاز حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته ولوازمه
كذا افاده الاستاذ المحقق قوله والوهمية كما فى الماهيات المركبة الفرضية قوله المتصادقة
بعضها على بعض تأنيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل اعنى البعض او باعتبار
الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه قوله هو بسيط ذاتا ووجودا قيل فما الفرق
بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره
اجيب بان مبداء الصورتين متحقق فى الثانية بلا تمايز وتعدد فى الوجود والجعل بخلاف الاولى
فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفى المبادى بالكلية بل تحقيق كلامهم
ان الاثار الجنسية مبداؤها الجنس كما ان الفصلية مبداؤها الفصل لكن يحصل المبداء الاول
بالفصل كما ان تعين الكل وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجودات متعددة وذوات
متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل ذات الفصل وهو بعينه ذات
الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة
بالفصل ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضية مثلا اذا اخذت بوصف
الفضية تكون مبهمة بالقياس الى الصور التى هى قابلة لها فاذا اخذت معها صورة الخاتم
تحصلت وزال ابهامها الكائن فى حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد الفضية والخاتم
والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا واثارا مرتبة على الفضة
كالتقوية والتفريح للقلب وعلى الخاتم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الرزانة والثقل
للحجر مع انه خاتم فى نفسه قوله لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه اجيب عنه بمنع لزوم الوجود
الاستقلالى للاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالى لها وانت خبير
بان لا وجود لها على هذا الغرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يعتبر لها وجود اصلا
ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا لجاز تركب الموجود
من المعدوم وذا باطل قطعا قوله فى الذاتيات اى ذاتيات الماهيات الموجودة قوله
دون الامور العدمية اه فيه تنبيه على ان الحصر فى قوله انما يصح فى الذاتيات اضافى

ولو قال انما يصح فى حمل الوجوديات لكان اظهر واعترض عليه بان التفسير المذكور لا يصح
فى حمل العرضيات الوجودية ايضا كالكاتب مع زيد لان الوصف متاخر الوجود عن الموصوف
فلا يتحد معه فيه والجواب عنه انه متاخر الوجود عن الموصوف فى الذهن ومتحد معه فى الخارج
بناء على انه عارض للموضوع فى الذهن لا فى الخارج واما ما خير مبدائه فى الخارج ولا يقدح فى
ذلك كان يعلم مبداء الجزء المحمول من الماخوذ من الاجزاء الخارجية فى الخارج كذلك كذا
فى حواشى حكمة العين فان قلت الشارح فسر الهوية فى جواب شبهة القادحين فى البديهيات
بذات صدق عليه الشىء فليكن المراد فى التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق
هوية الشىء على ذات صدق عليه ذلك الشىء اطلاق مجازى والشارح انما فسر الهوية بذلك فى
قول المص وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لظهور ان مفهوم
الموجود معقول ثان لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير فى مقام التعريف قوله
اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية لان مبداء الاشتقاق داخل فى مفهوم المشتق وهو
ههنا امر عدمى والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا ولا يلتفت الى ما يقال
مفهوم الاعمى من له العمى فهو موجود من ما عبر عنه بمن حصل له هوية فان قلت الاعمى وان
لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضر فى صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفى الهوية
المقدرة كما اشار اليه المص بقوله او الموهومة فمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على
تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز
ان يدعى انهما على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد فلا يصح حمله عليه لجواز استلزام المحال
محالا آخر قوله واما المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح فى حواشى
التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود ايضا لم يصح
حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وفيه بحث فان الامور المتغايرة
فى الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اى ما صدقت هى عليه اللهم الا ان يحمل كلامه
على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد فى الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة فى الوجود
على بعض اذا تحقق الاتحاد الذاتى ولو بحسب الفرض ايضا كما ان الانسان لما كان
عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق
فالملازمة العلم الممتنع الانفكاك عنه وفيه ما فيه اذ يقال ما ذكره فى حواشى التجريد رد على
من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اى فى الذات التى
تتركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال فى حواشى المطالع لا بد فى صحة الحمل

من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك
متشاجد لنا واكتفى في صحته بالاتحاد في الذات التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة في الوجود
في الخارج وما لم يكن هذا اتحادا في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على الماصدق لم يرده
في هذا الكتاب **قوله** يعني ان ما صدق عليه ذات واحدة فيه مناقشة من وجهين الاول ان
الصدق المتعدي بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه في تفسير الحمل اللهم الا ان يحمل على التعريف
اللفظي الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد قائم اذ ليس الموضوع ما صدق فان الماصدق
للمفهومات لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتشخصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يأول بالمسمى
زيدا ويحمل على عموم المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز
ما يتعلق بكل منهما ما يتعلق باحدهما والظاهر ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما
مغايرا لما صدق عليه الآخر لكن مقام التعريف يأبى عن ذلك **قوله** لا يجوز ان يكون مركبة من
اجزاء محمولة هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به في حواشي التجريد والمشهور
ان الاجزاء المحمولة قد تكون ماخوذة من اجزاء خارجية قال الشريف في حواشي حكمة العين الانسان
يطلق على الهيكل المخصوص الحساس الناطق وعلى النفس وهي الانسان في الحقيقة [illegible]
كل [illegible] والاول مركب في الخارج من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل
[illegible] الجنس والفصل [illegible] البدن [illegible] الحيوان [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الناطق [illegible] الحيوان الناطق [illegible]
جزء للانسان [illegible] باعتبار ان [illegible] من الانسان [illegible] الهيكل
المذكور بخلاف [illegible] **قوله** وذلك لان [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الصور العقلية [illegible] في الخارج [illegible] الاعيان الخارجية [illegible]
[illegible] صورا عقلية [illegible] المركب [illegible] اجزاء خارجية
[illegible] الاجزاء العقلية [illegible] في الخارج [illegible] المركب الخارجي [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] وانت خبير بان الكلام [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الصور العقلية على هذا التقدير [illegible] **قوله**
[illegible] لشيء واحد حقيقتان مختلفان [illegible]
[illegible]

لشيء واحد حقيقتان مختلفان لكن احدهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقولنا نسلم
امتناعه وانت خبير بانه لزم من المنصوبر المذكور ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفان فينبغي
ان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج على ما
صرح به اللهم الا ان يقال الاجزاء الخارجية بجزئيتها لا تحصل في العقل بل لو حصلت
فانما تحصل في الآلات الجسمانية كالخيال مثلا فغاية ما يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقة عقلية
وحقيقة خيالية ولا بد لامتناعه من دليل **قوله** وكيف لا يبطل الخ فيقال لم لا يجوز ان يكون
المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة **قوله** والا كان كل منهما
علة للآخر فيقال لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر بالمعنى الذي اجيب به الدور
المذكور بناء على انه امر علته الفصل الطبيعة الجنس فان الدليل المذكور على تقدير تمامه
انما يدل على هذا لا ترى الى قولهم لو كان الجنس علة للفصل لاستلزامه والحصر في نوع واحد
وهو يبطل بتعين العكس فانه مبني على ان المستلزم هو الطبيعة الجنسية لا الحصة فانها مستلزمة مختص
قوله فانه لما اشترك كل من المختلفين هنا على سبيل المنع لم لا اشتراك فان الاصل ما كان ثابتا
بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضا عليه كفى في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى
الاستدلال باختلاف الآثار **قوله** بل هو اثر من آثار فصلية اذ لا نسلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر
لم يكن اثر الفصل الغريب فلا بد ان يقيد بشيء لا بوجه في الملك فتأمل **قوله** ولما امتنع تقدم كل من الحس
والحركة فيقال تقدم الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهي موقوفة عليه وقد يقال الموقوف
عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ما يتحرك الى شيء ليدركه فبعض الحركة
متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الآخر على الاطلاق فمنع الحمل موضع الفصل
والمسلم انه لا بد من تقييد الحركة الارادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثر
الفصل الغريب لان مطلق الحركة بالارادة موجود في الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج
واحد لبساطته عندهم **قوله** لم يكن فصل هذا المعنى انتفاء التمامية بالقياس الى كل واحد
منهما او الجزئية بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا ينحصر الحمل في الاقسام الخمسة
مشروع ان كل واحد من ذينك الامرين المتساويين ليس بشيء منها **قوله** لم يمتنع تقوم
ذات حقيقة بجنس لنا قد بحث لانا لا نسلم عدم اتصافها تفريعا على العلة ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكره في حواشيه على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا
كان هناك جنس او حصة منه ولا يكون الفصل علة وبعد تحقيقه لم يوجد شيء منهما محل نظر
لانه منع تخلف وجود العلة بالمعلول ووجودهما معا من غير ان يكون العلة علة الا برى

ان ليس المفهوم من قولنا كون النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة
للثانية حتى لو وجدت النار بلا حرارة لم يكن من التخلف الممتنع في شيء كيف ولو كان معنى التخلف
ما ذكره لم يستقم تعليل الفرع الثالث والرابع بلزومه الا بتكلف فليتامل **قوله** لو كان الفصل القريب
بسيطا اي حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته **قوله**
والاولى ان يقال لانه يمكن ان يكون مراد المص بالبسيط الاضافي اعني الامر الواحد فيكون معنى
كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن
علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه مح وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف
بارد ولهذا قال فالاولى **قوله** لا يوجد في الآخر فجنسية الجنسين ح بالنظر الى نوعين اخرين
يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين في جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم
يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الاخر لانه لو وجد لكانا نوعا واحدا ولم
يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين من النوع الاخر واما
على تقدير وجود كل من الجنسين في النوع الاخر مطلقا فلا لجواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز
بين النوعين بان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتيا وفي الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اي ذاتي
فصل هذا النوع وجنس النوع الاخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل
لم يتميز احد النوعين عن الاخر بشيء منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع تميزه
بهذه الحيثية عن النوع الاخر ضرورة عروضه له لكن يرد ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتي
المأخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا منها فليتامل **قوله** مشتركان في الدليل هو تخلف المعلول عن
علته **قوله** فصلا خارجا بالضاد المعجمة **قوله** كانا فصلا واحدا لا متعددا لان الفصل القريب
هو الذي يكفي في تحصيل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا محصوصا كما تشهد بذلك تتبع كلامهم
والكافي فيما ذكر على هذا الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة بما يقال نختار ان
الجنس يحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب
ان يحصل الجنس بانفراده **قوله** بين الفصل والجنس عموم من وجه فتدبر ما فيه سؤالا
وجوابا **قوله** جنسان في مرتبة واحدة معنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظ او عموم مطلق ح يلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع
الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم
يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن احدهما
او كلاهما تمام الذاتي المشترك **قوله** والا كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر اعترض عليه

جوازه ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين الحقيقيين بان يكون احد الجنسين في احدهما ذاتيا وفي الآخر عرضيا

بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق
النوع بدون الجنس الآخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على جزئه
الباقيه وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية المركبة
من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلا دور ولو صح ما ذكر بل يتم ماهية من ثلثة اجزاء اذ باحدها
مع الاخر لا تحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا تحصل بدون
الجنس والا تحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله وقد يوجه قولهم
والا كان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه محصل
بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المحصل لا حقيقة له وراءه كما اشير اليه
في اوايل هذا المقصد فليس لما هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو
الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها
والتقدير بخلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور لكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان
الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه
فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور وقال الشارح في
حواشي التجريد فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة
لكان لها فصل محصل فيحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هف قيل وعلى هذا التقدير الاول منع ظ
وهو انا لا نسلم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كلاهما مقومات
لنوع واحد على ما هو المفروض ولا يخفى عليك اندفاعه بعد ما حققت ان ماهية النوع هو الجنس
المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة **قوله** فيلزم
الدور قيل لم لا يجوز ان يكون مفهومان متغايران في كل منهما ابهام من وجه فيزول
باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقا عليه
ومثل ذلك سمي دورا معية وهو غير بط على ما قيل في الحيوان والناطق وانت خبير
بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من وجه وفي جوازه في الماهيات
الحقيقية كلام كما اشار اليه فيما سبق الآن **قوله** فهو غير ما هذا لازم لنتيجة القياس
والنتيجة فهي غيره كما لا يخفى **قوله** وجزء الموجود الخارجي موجود فان قلت اذا كان التعين
المخصوص موجودا خارجيا لم يستقم عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود
ما يطابقه في الخارج ح قلت اشير نا الى جوابه في تحقيق ان الوجود من المعقولات الثانية فليتذكر

قوله والجواب ان المراد بالمتعين اه فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان
وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التي لا تصدق على غيره
دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالمتشخص جزء عقلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم اه لا الخارجي
والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء الذي
جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل يا به
التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف
ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض يقتضي تعين المعروض في الخارج فعلم ان قوله مع شيء آخر
لا يليق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه ما فيه
قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات قد ذكرنا ان الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم
ليس حقيقة الحمل والمجاز حمل الجزئي الحقيقي على الكل وان كل تشخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان يستدل
بما ذكره ههنا على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية **قوله** كان متعينا في حد ذاته نقض
بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولك ان تقول مراده ان
كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود يجزم بكونه متعينا في نفس الامر وان كان تعينه
حاصلا من غيره كالفاعل او غيره فالحال في الهيولى التي لا توجد الا مع مقارنة الصورة
كذلك والحق ان الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلي في الخارج
واشتراكه بين كثيرين محل تأمل سيما اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص
كالهيولى بالنسبة الى الصورة الا ان يأول كلامهم في الهيولى بما سنذكره في المقصد الثاني عشر
قوله لان العدم المطلق لا تميز فيه وايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما
مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلقا مع ظهور بطلانه **قوله** فيكون هو وجوديا
ثم يستدعي قضية الامتناع واللاامتناع **قوله** واما ان يكون عدما للتعين آخر ان اريد بالتعين
واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه
فلا نسلم ان ما صدق عليه اللاتعين فهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق
على جميع الحقائق الا التعين **قوله** فهذا عدم العدم فهو وجود فيه ان مفهوم العدم عدمي الوجود
وكذا ما صدق هو عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان
كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع لما سيورده المص على اصل الملازمة ايضا
وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك الا ان كان ما صدق عليه الوجود

والعدم بالاشتقاق فنختار ان ذلك التعين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجودا
لان عدم المعدوم ليس وجودا ولا موجودا كما اشرنا اليه **قوله** والتعين الآخر مثله
ان اراد بالمثلية المشاركة في التعينية فلا يتوهم من وجوديه احد المثلين بهذا المعنى وجودية
الآخر وان اراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم المثلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متخالفة في الماهية
متشاركة في عارض هو مفهوم التعين ثم على تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد المتماثلات
وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والآخر
بالعدم **قوله** او يستلزم ما يحسب يحمل عليه مواطاة والا فلزوم ذلك ممنوع **قوله**
لكان الوجودي وجودا قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد كالامتناع
واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله فلو كان العدمي عدما انه لو كان
متصفا بالعدم بل انه لو كان بمعنى العدم او يستلزم ما يحمل عليه مواطاة ثم تمنع الملازمة
على هذا مكابرة فتأمل **قوله** بل المراد بالوجودي فسره ليعلم مقابله الذي هو المقصود بالبيان
اصالة اعني العدمي ثم المراد ان الوجودي من الصفات ما ذكره بقرينة قوله للموصوف والتخصيص
بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي هو من الامور الغير المستقلة **قوله** يصح ان يعرض
له الوجود عند قيامه بموجود وقيل عند القيام بموجود بحيث عروض الوجود له لا انه يصح
واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل ما يقابل الامتناع **قوله** وبالجملة فلو كان
العدمي هذا مناقضة ومنع للملازمة التي في قوله لو كان عدميا لكان عدما **قوله** فلا حصر وايضا
اللازم ح ان يثبت ان للتشخص وجودا والمط انه موجود كما لا يخفى **قوله** ولا قابل ح وعلى
تقدير القول ح لا يثبت المط فان وجوديه التشخص بهذا المعنى ليست على ح في هذا المقام **قوله**
وهو المناسب للمقام لظهور الانحصار ح ولكونه اظهر دلالة على المط الذي هو كون التشخص
موجودا في الخارج وقد يطلق الوجود على ما ليس السلب داخلا في مفهومه وهذا ايضا غير مناسب
للمقام الا ان المدعى كون التشخص موجودا في الخارج وان السلب ليس داخلا في مفهومه **قوله**
وذلك لان امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله
اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجي اذ لا تمايز بين الحصة والتعين
بحسبه والا ناقض ما سبق من ان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي بهوياتها لا بالتشخصات
اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهية في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها
الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات المتعينات
مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا

فتدبر **قوله** لانضمام مع الامتياز زمانا هذا ابتناء على ما هو الحق لا مجازاة مع المستدل فيما
بنى الدليل عليه يعنى كون التعين منضما الى الماهية فى الخارج كما سيأتى لان هذا الجواب لا يتم
على ذلك التقدير اذ الظاهر انه يستدعى تميزها قبله **قوله** فيتسلسل انما لم يتعرض الدور لعدم
احتماله ههنا لانه يلزم ح كون الموجود بين متعينين بتعين واحد وهو ح والا لم يجاوز اقطعا
على ان التسلسل قد يراد به عدم تناهى التوقفات فاما فى مواد متناهية وهو الدور او غير
متناهية وهو التسلسل المتعارف **قوله** منقوض عندهم بالواجب تعالى قالوا لو كان للواجب تعالى
ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو كان
للواجب تعالى ماهية كلية وجد منها واحد جزئى ح كانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها
اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفسها امتنع ذلك الجزئى الواحد ايضا فيكون
واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون
بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق
ممكنة وهو الامر الثانى والجواب ان امتناعها بخصوصها على معنى ان ما سوى هذا التعين
الحاصل فى الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء
تاما كما سيجئ ولا محذور والله اعلم **قوله** وقد علمت انه نفس الهوية اذ لو تحقق الانضمام
الخارجى لتحقق الكلى الطبيعى فى الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هى
معروض التعين فى الخارج على هذا التقدير ومتقدمة بالوجود على انضمام التعين ولو
بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شئ لشئ فى الخارج فرع ثبوت المثبت له فيه لكن لقائل ان يقال
عروض التعين وان لم يكن فى الخارج الا ان عروض ما به التعين اعنى الاعراض المكتنفة
من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية الكلية اذ التشخص انما يتحقق معها لا
قبلها فيلزم تحقق الكلى الطبيعى فى الخارج ولك ان تقول اللهم الا ان يقال عروض التعين وما به
التعين عروض ما به التعين للمتعين لهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود
ذاتا لا تقتضى تقدم تعينه اصلا ولا محذور وفيه تامل على ان تقدم التعين على عروض هذه
العوارض لا ينافى تاخرها عن ذواتها الكافى فى كونها ما به التعين كما ستعرفه فى المقصد
الذى يليه لكن عدم تاتى مثل ذلك التوجيه فى التعين على القول بانضمامه الخارجى محل كلام
فالاولى ان يستدل على انتفاء الانضمام الخارجى فى التعين بصحة الحمل على ما اشار اليه
فى اول هذا المقصد فتامل **قوله** فاذن النزاع لفظى فان الحكماء هذا اصلح من غير تراضى
الخصمين كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجود التعين على انه عين الماهية

كما دل عليه التحرير المذكور وقيل والحق ان النزاع فى وجود التعين فرع النزاع فى الوجود الذهنى
اذ ليس فى الخارج امر متميز عن الماهية ينضم اليها فى الخارج بل فى الخارج انما هو الشخص والعقل
يفصله الى ما به الاشتراك وهو الكلى الطبيعى والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهنى
كان لهما ثبوت ح والا فلا وانت خبير بان الكلام فى وجود التعين فى الخارج فلا يكون فرع
الوجود الذهنى فليتامل **قوله** فان الحكماء فيه بحث لانه ان ارادوا بكون الماهية علة للتعين
فيما انحصر نوعها فى شخصها كونها علة موجدة له فى الخارج فهو فاسد لاتحادهما فى الوجود
الخارجى عندهم كما صرح به الآن فلا يعقل كون الماهية موجدة للتعين نفسها وان
ارادوا به العلية باعتبار الوجود الذهنى فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية
الذهنية تشخصها الخارجى والا لزم ان يوجد التعين الخارجى فى الذهن ولا يمكن تعدد افراد
تلك الماهية فى الذهن ايضا فان قلت هذا جاز فى وجود الواجب على رأى المتكلمين قلت
لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه الا ان هذا التخلص انما هو لبعضهم القائلين
بهذا الاعتبار والحق على ما نقل عنه ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين
ممتاز عن الماهية فى الخارج لكن فى العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث لان العلية مشروطة
بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تاثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم
الا ان يمنع مشروطية العلية للتشخص وان اشترطت بالوجود غايته استلزام الوجود للتشخص
اما توقفه عليه حتى يلزم المحذور فلا وفيه نظر لان الشئ ما لم يتشخص لم يفض عليه التشخص المعين
وبمثله ابطل الشارح فى موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا
فلا بد من القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج والا فما لا يوجد لا يكون علة لوجود شئ
آخر على ما زعم الحكماء من وجوده التعين **قوله** اقتضاء تاما الا الاقتضاء التام بمعنى
ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب انها بهذا التعين لا ينافى احتياجها فى الوجود
الخارجى الى علتها حتى ينافى الامكان الحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجى
يقتضى التعين واما وجودها فمن الفاعل وفيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى
لزوم انحصار النوع فى الشخص اذا كانت الماهية بشرط الوجود الخارجى فلم لا يجوز
ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات
يلحقها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لا تعدد عللها فى نفس الامر
واما الاستعدادات فانما يتعاقب على المادة فيتشبث الاحتياج اليها وليس ح فى
اسناد التعينات الى الماهية باعتبار الوجود كثير نفع **قوله** فرع تعينها اى موقوف

عليه متأخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها وقد يجاب بان حلول الشيء
في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل
على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل
في توقف على تشخص الحال اذ لا معنى بجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال
انما هو من المحل فهذا دور قلت كون تشخص الحال من المحل مبنى على عدم جواز كونه مما حل فيه
للزوم الدور وهو اول المسئلة نعم يمكن ان يقال ذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال
بل على ذاته يلزم فيه تجويز استناده الى المنفصل وفيه تامل **قوله** والنفوس الانسانية
انما تعددت اه تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع
تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها
بالمواد تحتمل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقدح
فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسه كما يتعلق بكل منها فرد من نوع
الصورة الجسمية وتحتمل الاختلاف اذ التعلق بالمواد لا يجوز الاختلاف الشخصي للماهية النوعية
لا ينافي الاختلاف النوعي **قوله** بخلاف العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة
وان كان تعلق التأثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التأثير يستدعي تقدم
المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخصه الى المتأثر المتأخر واما
تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه
على التدبير فلا محذور وفيه تامل **قوله** اي يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص
واحد اشار الى ان مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول
باعتبار عدم القول بجزئه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافي
ما اشتهر منهم من القول باتحاد هيولى العناصر شخصا وقد يقال مرادهم باتحاد
هيولى العناصر شخصا انه شخص واحد لا انفصال في ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير
اشخاصا متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعي وزيادة التشخص
تصرف من الناقل بمقتضى فهمه يدل عليه تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد
من الفلك كما مر آنفا كيف لا والقول باتحادها شخصا مع تنوع الصور التي هي
علة لتشخصها يستلزم القول بجواز التوارد **قوله** بل تعينه عندهم بصورته
فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسيأتي ايضا في موقف الجوهر وهو ان الهيولى
محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب بان لا ينافي

بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء والتشخص معا والمحذور
في احتياج كل منهما الى ذات الاخرى في التشخص كما صرح به الامام في شرح الاشارات
وفيه ما قد عرفت من ان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة للتشخص معين فيلزم ان يتقدم تشخص
كل منهما على تشخص الاخر وبهذا بطل ايضا ما قيل من ان التحقيق ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة للتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث
هي فاعلة لتشخصها ونحن نقول سيشير الشارح الى بطلان هذا والتحقيق في موقف الجوهر
حيث قال قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة
ليست كذلك فيشكل كلام المص ههنا لان علة تشخص الهيولى لا يجوز ان يكون صورة مطلقة
فتعين ان تكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصورة الشخصية لا تبطل
تشخص الهيولى كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة تستحفظ بالوحدة النوعية
للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتامل **قوله** ومن ههنا يظهر انه نقل عنه
ره ان فيه اشارة الى ان ليس الدور في الواقع ولعل وجهه ما اشرنا اليه سابقا **قوله** واذا
تعدد الفاعل المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظ والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم
كون البارى تعالى موجبا بالذات لا تعدد الفاعل باعتبار نسبته المخصوصة كما ظن فانه بعيد جدا
قوله ومنهم من جعل اه فيه بحث لان الترديد مع المفاسد المذكورة في علة الانصاف
على انه لو تم لدل على عدمية احد قسمي التعين لا على عدميته مطلقا فان المنحصر نوعه في شخص
لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا **قوله** الا يرى ان كل
عاقل يعلم اه اورد عليه بعد تسليم افادة بديهة الكنه ان المذكور في هذه الامثلة جهات القضايا
وسيجيء ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذي سيجيء هو انها ليست عين جهات القضايا
مطلقا بل اخص منها لا انها جهات ومواد القضايا بالخصوصية كما حققه الشارح فالاختلاف
بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فبداهتها بداهتها **قوله**
اذ لم يرد على ان يقول اه كان الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان البحث
مبادي الاشتقاقات وكان المص لم يجد صريح تعريفات المصادر في كلام القوم
وانما وجد تعريفات المشتقات فاوردها ليعلم الحال بالمقايسة **قوله** وانه دور ظ
قد يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريف احد الاخرين هو الامكان الخاص والواقع
في تعريفهما هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان وانذفاعها يظهر مما قررناه
في الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب

ماسع علامة الممتنع ما لحق عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف
بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن
بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتامل قوله لانه اقرب الى الوجود وقد تعارض بان الضد
اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في بحث الوجود فينبغي ان يكون الامتناع
اظهر فتامل قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب اي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال
انه واجب او ذو وجوب اي ذو استغناء في وجوده عن الغير وهكذا قوله الى الشيء الذي
هو اعم من الاولين لصدقه عليها وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به
تعالى الا ان يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول بامتيازه
بالصفة ايضا فيكون الخاصة الثالثة عين الذات انما يسلم بمعنى الصادق عليه قوله لكنها
متغايرة فان قلت التلازم يقتضي التغاير بدون العكس فلا وجه لقوله امور متلازمة
لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتباري كما بين الحد
والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتي فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم
لو قال متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح في معاني الامكان لكان اظهر قوله وكذا الامكان
قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص فالاولى استغناؤه في العدم
عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره
اكتفاء قوله امور اعتبارية اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات
على ما ذكره قوله اما الامتناع فلانه صفة اه هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود
بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذي هو جهة سائر القضايا انما يثبت باعتبار ان
الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعني المحمولات كما
نبهنا عليه لكن يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضي وجود جميع افراده فتامل قوله
وجوابه ان نختار الشق الثاني اه هذا جواب جدلي والمقصود دفع ما اورده على هذا الشق
والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لم يقبل لنفسه تعدد الواجب
لذاته ما لا قائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجيء وبهذا يندفع ما يقال على قوله فان وجود
فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا امما لا شك فيه ولا ينكره احد الا ان
هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة
بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد كلي هذا الاتصاف فقط فتدبر قوله
ولعل هذا هو المراد فمعنى كون وجوب الوجود نفسه انه ليس زائدا عليه في الخارج وبهذا

يندفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب
اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواجب الا ما له الوجوب
على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لا ينافيه الا يرى ان الوجود اذا كان موجودا
بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب قوله قلنا
هم لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الواجب بالوجوب بسبب الوجوب
والمغايرة فيه ظاهرة قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض اه فان قلت لا نم
لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجيء فرد
اخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب
محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه
موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سيأتي وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم لزوم
خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل
في الخارج ايضا على ما سنذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب
اختيار الثاني فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا
شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك
لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهر البطلان قوله لكنه
يمتنع نظرا الى ذات الواجب اه تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضي وجوده نفسه يقتضي وجود
وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا
بالذات لكنه ممتنع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل
وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب قوله وبطلانه بينة فان قلت سيجيء
ان كونه نسبة ينافي فرض كونه موجودا لان النسب لا وجود لها عندنا قلت هذا دليل تنزلي
على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كيفية قائمة بها لا يكون موجودا ولا يقدح فيه وجود
دليل اخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات قوله لا يصفه بسبب الوجوب قد اشرنا فيما
سبق الى ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا قوله وفي الملخص اه كلام الملخص
وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فللتنبيه على هذا
اورد كلاميهما قوله اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن اي على استحالة نفس كونه

صفة قائمة به فلا بد ان يقال فيه دليل لانه اذا زاد الامكان الموجود فاما واجب فهو بط او ممكن فيتسلسل الامر الى نوع يرجع الى الوجه الاول **قوله** وفيه تكلف اه وجه التكلف انه يحتاج في اجزاء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بمصرحة في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب بهو ظ **قوله** والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولى **قوله** والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك اه فيه بحث لانه انما يتم في قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك فلا لجواز ان يسبق كل فرد من الكلام بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكره في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك اه مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه تع محلا للحوادث بط الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر **قوله** والبقاء فانه لو وجد اه هذا لا يجري في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور في فناء الباقي في الزمان الثالث **قوله** لكانت الماهية موصوفة بها اي لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور **قوله** والمتبع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب ينفيه بعد ما يظهر ان ما ذكره الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ما يتكرر نوعه بحث كونه اعتباريا بالتسلسل بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المص ههنا **قوله** والتحقيق ان ما حققناه اه هذا التحقيق شانه لا رجاع هذا الجواب الى الجواب الآخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما لزوم جواز الحمل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه **قوله** والحدوث هذا على تقدير ان تفسير الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود **قوله** لجاز اتصاف الماهية حال عدمها اه فيه بحث ظاهر اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة نعم يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ يكون الصفات مما يجب تأخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان المحال انما وجب في الشرط تقدمه على المشروط سلمنا الشرطية لا يلزم من جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم نسلم لو وجب

سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك و لا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف فليتأمل **قوله** بل ولو فرض عدم العقول سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى المدركة باسرها فح يشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف ههنا في الخارج لان المعدوم يتصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود الذهن ما والحق ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المخالفين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يصح هذا الكلام اذ لا يلزم من عدميته ان لا يتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب تع باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتامل **قوله** لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء آخر واتصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لا مرية فيه الا يرى انا اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن اذ لم يتصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم يقتضي انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه فتدبر **قوله** لصدقه على الممتنع فيه بحث اشرنا اليه في اثناء شبه القادحين في البديهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو والا فكل كلي طبيعي كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائز ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا ويكون صدق الكلي على تلك الافراد صدقا عرضيا **قوله** لعدم التمايز بين العدمات هذا الكلام الزامي بالنسبة الى النافي بتمايزها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية **قوله** معناه انه يتصف بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اوائل البيان من حواشي المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحققه بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما ذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة الوجود

والعدم او سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه
او هما معا واتصاف زيد بانتفاء ضرورة وجوده او عدمه انما هو اتصاف مجازى من قبيل وصف
الشیء بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بمقابله الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى
وهو سلب البصر هو بصر زيد لا زيد نعم قد يتصف الشیء الموجود في الخارج على وجه الحقيقة
بمفهوم اعتبارى لم يدخل فى مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذى لا وجود له الا فى الذهن
فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم بحل اشكال
للعلم اليقيني بان الموجود الخارجى لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شیء اخر كما عرفت **قوله**
فبدليل كونه عدميا اولانه لو وجد اه فى المقابلة خزازة لان قوله اولانه من جملة ادلة كونه
عدميا ويمكن ان يقال اراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلا تسامح فى المقابلة
لكنه انما يستتب اذا سيق الكلام بالنسبة الى خصوصية الوجود ولو بطريق التمثيل كما اشار اليه الشارح
وحمل قول المص لكان ما زاد اه على الوجه الثانى الذى اشار اليه الشارح بقوله اولانه لو وجد اه اذ لو حمل
على الوجه الاول لكان هو الوجه الثانى الذى استدل به المص على عدميته وبهذا ظهر ان الاوجه
وجيه للوجه الاول فتامل **قوله** او ينفى مذهبين متقابلين جعله قسيما لما سبق باعتبار
ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين وقديم عند المبطلين وهذا
الا ان عطف قوله او ينفى على قوله بنفى قسميه مع ان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام
يشعر باطلاق القسمين فى المعطوف ايضا ولو مسامحة فالتقابل ح باعتبار ان ههنا مذهبين بخلاف
ما سبق وان كانا مشتركين فى ان فى كل واحد منهما نفى قسمين **قوله** ايرادا وابطالا فيه شیء
وهو انه لم يحصل الوقوف على الماخذ العام ابطالا بل ايرادا فقط فانت خبير بان ماخذ العام
للابطال هو القدح فى دليل اخذ الطرفين او دليل كل منهما كما سياتى فى الالهيات
وقد سبق منه القدح فى دليل وجودية الوجوب ودليل عدميته ايضا وبذلك حصل الوقوف
على ذلك الماخذ لمن لم يكره متناهيا فى البلادة واليه اشار الشارح بقوله بعد قد نبهناك فتامل
فى توجيهه **قوله** والتمام نبت ضعيف اه فلا يحتاج فى اخذ شیء من طرفه الى كلفة
وقيل لا يحتاج فى قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول **قوله**
لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره فيه انه يلزم الاستدراك سائر المقدمات لكن المص
ذكر فى موقف الجوهر فى ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق الذى هو اخصر
ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور **قوله** الذى هو ممكن فى نفسه اشار الى دفع الاعتراض
الثانى الذى اشار اليه بقوله وايضا انما كان اه فان قلت يجوز ان يكون الممكن فى نفسه مستحيلا

بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر فى الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الوجوب
هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه فى نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض
تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشیء على الفرض
معلولا له وذا باطل قطعا فالفرق بين المادتين ظ **قوله** لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن
ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان
بوجوب الواجب **قوله** وربما يغير الدليل اه هذا الجواب الابهرى وهو بالحقيقة عدول
على الدليل الاول واعتراف لقصوره ولكن مقبول فى صناعة المناظرة شايع فى الكلام ثم
الاشارة اليه **قوله** والا احتاج الى جزئه اه فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب للاحتياج
الى الجزء الخارجى مسلم باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس بمعدوم والا لزم
عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه
ولا بد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتى لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتى شیء له
لا يحتاج الى العلة بل يكفى فيه تصور ذلك الشیء بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجى الى علة
وليس علته نفس الواجب الذى هو الكل لان وجود الجزء الخارجى مقدم على وجود الكل
ذاتا ولو علل به تاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشیء علة له فى الجملة
فيلزم امكان الواجب واما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلى فليس ببديهى ولا مبرهن عليه
فان المحتاج فى الحقيقة ح تصوره لا وجوده فى الخارج ولا وجوده فان وجوده انما هو بالنسبة
الى الوجود الخارجى لا الى الوجود العقلى كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو ممكن ولا يعقل
ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا يكون الا ماخوذة من الاجزاء
الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز
ان يكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا وان سلم الجواز فى الجملة فالحصر الذى يتوقف عليه
المدعى مم والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية
على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجى **قوله** بل المحتاج الى العلة هو الممكن وح فحققنا
ان الاحتياج الى الجزء الخارجى يفضى الى الاحتياج الى العلة **قوله** لانا نقول اه ظاهره انه
تعرض للتسليم والمنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير اه لا يدفع المنع
كما لا يخفى ولو قيل لكن نصطلح على ان الواجب ما يكفى ذاته فى وجوده من دون ملاحظة الغير
داخليا او خارجيا لم يلزم منه ان لا يكون للمبدا الاول عز شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى
قوله ثالثها لو كان وجوديا اه فان قلت الدليل منقوض لجريانه على تقدير عدمية الوجوب

ايضًا لان علة الاتصاف موجوده وما لم يجب الشيء لم يوجد على ما مر في ان الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار الشارح في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق عليه بالوجود والوجوب حيث قال قبل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض كون الوجوب موجودًا في الخارج ومع كونه لازمًا للماهية والالكانت الماهية متصفة بموجود خارجي وهو محال فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك لان اللازم ان يقتضي الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف به متكيفًا بكيفية مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضاء العدمي الذي يتصف الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والاول يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص لكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع **قوله** لما سنعرفه من ان الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده فيه بحث هو ان الوجوب صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف خارجًا او ذهنًا فالعقل الاول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع انتفائه اذ ليس في الخارج وهو ظ ولا في الذهن اما بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي ليس الا واما بالنسبة الى نفسه والى ما بعده فللزوم الدور لان وجود نفسه وما بعده في الخارج متوقف على وجوده الذهني وبالعكس كما لا يخفى **قوله** فيكون وجوده متأخرًا عن وجوبها بمراتب اي سلسلة مراتب كما دل عليه السياق وصرح به في حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متأخر عن ايجاب العلة المتأخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده اه اذ السوق يقتضي الحصر قلت هذه المراتب الثلث هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود وكذلك فلذا لم يعتبرها **قوله** فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجوده كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من الامور العينية ح كما مر تحقيقه لزم ما ذكر **قوله**

والا لظهر ان محال هذا اه لبعض المتأخرين ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يحيله على برهان التوحيد ولم يذكر ثمة الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما مبني على كون الوجوب ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الاله ولا تعرض فيهما للوجوب في نفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد بالبرهان البرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك في اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن الكمال ومبدأ عن كل نقصان كما صرح به فلما ثبت بالدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الالوهية والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم **قوله** ان الممكن ما يتساوى طرفاه سيجيء في الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب يحتاج الى برهان فقوله ههنا فان الممكن ما يتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان كذا **قوله** اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين والتساوي مما يثبت له بالبرهان لانه نفس الامكان **قوله** يحصل البهايم اه فيه بحث لجواز ان يكون منشؤها التخيل ان هناك مرجحا وتجريبا بل مجرد عدم ملائمة نفس الحصول لهذا فان قلت قد ذكر ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تخيل البهايم تحقق المرجح ونفرته لذلك يدل على ان ادراك ذلك التساوي الموقوف عليه لهما بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج من القسمة برهاني وتحصل التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فليتأمل **قوله** مع ان تلك الافعال منتسبة عندهم اه خلافا للمعتزلة فان في ذوات الافعال عندهم اشياء يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال **قوله** وعلى قطبين ذكر الحركة اي جهة لا يغني عن ذكر هذا الا ان الحركة الى جهة الشرف مثلا لا يستدعي اتحاد المناطق **قوله** الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اه هذا الطريق وان شارك المنهج الاول في الابتناء على ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القدح الذي ذكره فيها ليس بمنع ذلك التساوي حتى يكون قدحا في المنهج الاول ايضا بل بنفي التناقض هذا فان قلت لا نم اقتضاء الممكن للتساوي لجواز اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب

فمنها قد يقع الطرف الاولى وقد لا يقع فيتحقق تساوي الوجوب والعدم بالنسبة الى وقتي الاولوية
وسيجيء تحقيقه في ثالث الحاشات الحاكمة وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي
ذات الممكن بانفراده اولوية احد الطرفين من غير ان تصل الى حد الوجوب وبواسطة تلك
الاولوية والرجحان يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب
هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع
الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولوية
المستندة اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدا لاستحالة انفكاك الوجود
قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب لو لم يكن مستندة اليه كما
لا يخفى قوله قلنا انما يناقضه اه لا يقال المعلل لم يدع التناقض بل خلاف المفروض
لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه مناقض له على ان قوله يناقض
المفروض معناه يخالفه قوله كما زعمه الخصم القائل بالاتفاق اي بوقوع احد طرفي الممكن
بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن الى الموجد كذيمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه تاتي قوله الطريق الثاني فيه
نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن يحتاج الى المؤثر واما ان علة الاحتياج هو الامكان
فقط فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب قوله لانه حصل بعد ما لم يكن اه فان قلت
هذا انما يتم في ترجح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون اه فلا يجري
الدليل في الصفات القديمة الممكنة على راي الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم ولا قائل
بالفصل فعلية الامكان في الحادث يستلزم العلية في غيره بطريق الاولى وفيه تامل فيه قوله فهو المؤثر
فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون الباري محلا للحوادث هي ترجحات الحوادث الحادثة
ولو بني على راي الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا قوله
هو المتنازع فيه ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا في ان علة الاحتياج
هي الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من جملة الخصوم في كون الامكان علة
الاحتياج هم القائلون بالاتفاق كما سبق الآن وسيأتي فالنزاع معهم في نفس الاحتياج
الى العلة ما لا قوله بل مرجح مع الوجود فيه بحث لانه قد مر في القاعدة الثانية التي ذكرها
صاحب التلويحات ان الموجود لا يقوم الا بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم
تاخر الترجح عن وجود الممكن يكفي في ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب في الجواب
منع وجوديته كما ذكره الشارح قوله فالترجح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم

سبق الترجح كيف يكون صفة للوجود والصفة متأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم
وجوديته قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود بديهي لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض
سبقه وان كان بالطلاق نفيه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بداهة
كونه صفة له وجه آخر في الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح وجود
الشيء صفة لذلك الشيء قلت قد نبهت فيما مر على ان الشارح رد امثال هذا في اول البناء من حواشي
المطول نعم كون الشيء بحسب ترجح وجوده صفة له قوله واجب تسليم وجوده اشار بقوله تسليم
وجوده الى انه المراد بالوجوب الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقا
والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده قوله لتركبه من انات منقضية
فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الانات وعدم تتاليها من مسلمات الحكماء وكانه اراد من قول
الفلاسفة الذي جعله مبنى للدليل مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لان كل معدمانه
قول الفلاسفة او اراد بالانات الاجزاء الغير المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه
بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضي والخارجي ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء
يمنع قدمه وكذا استمرار وجوده لان تلك الانات اجزاء له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى
ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن
السيال وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في بيان
انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشرنا اليه قوله
بعد تسليم مقدماته اشار الى المنع الذي سنذكرها في موضعه من منع كون التقدم زمانيا
ومن ان التقدم والتاخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على ما زعموا في اثبات الوجود
للزمان كما سيجيء لعدم الزمان لا يصلح لمعروضية التقدم والتاخر ولا يلزم له زمان ومن انه
لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه
امرا معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك قوله يبطل كون الحادث اي يبطله ههنا لا مطلقا
وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل غير مسموع في العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي
نعم يتم دليلا الزاميا قوله فالامم الميتاء الامم الطريق الواسطة بين القريب والبعيد
والميتاء بالتاء المثناة من فوق مفتعل من الاتيان اي الطريق المسلوك الماتي فيه
كذا صححه الكرماني والسماع من الاستاد بالباء المثلثة ولا اعرف له وجه صحة والمعبد
المذلل قوله ولانه اي لان الاثر حال عدمه اه ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التاثير
الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في التاثير لا على الاتحاد

والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين فالقول
بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا ليس كما ينبغي لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه كما نقل من الشارح
راجع الى الوجه السابق عليه ومآله الى اجتماع النقيضين ح لو ذكر هذا الوجه في نفي التأثير في العدم
حال العدم لكان مستقلا اذ العدم نفي محض لا يصلح للتأثير المؤثر مطلقا قوله على ما كان عليه
قيل ان يتعلق به تأثير وايجاد في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه
الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه
انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجاد وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق
بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض قوله اما حال كون الاثر معدوما
المراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو
تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معروضية الاثر الذي هو العدم يستلزم
الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل ح كما ظن قوله والحل ان ذلك اه ظاهره يدل على ان ما سبق
ليس حلا مع ان قوله ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل منع تفصيلي الا ان يقال ان في
هذا تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل قوله فان التأثير بالوجود بشرط الوجود او بشرط العدم
قال بعض الافاضل تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور وموافق للاصطلاح لان
القضية الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا
زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فعد قولنا التأثير في الوجود بشرط العدم
من الضرورة بشرط المحمول يخالف للاصطلاح فالاولى ان يقال ان المص نظر الى المآل وقال هكذا
لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود فلا تأثير ح والمعدوم معدوم من
حيث هو معدوم فلا تأثير ايضا وهما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق
الاصطلاح قوله ومنهم من اجاب اه اشار الى ضعفه لان الكلام في التأثير المطلق سواء كان
في الذوات او في الصفات ولا قائل بزمان الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف
بالوجود دفعي ثبت مطلقا قوله الشبهة الثانية اه تمكن اجراء ما في العدم ايضا بان يقال
التأثير اما في الماهية او في العدم او الموصوفية بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود
نعم لا يجري فيه قوله وايضا هو حال قوله اي في الهوية فيه دفع لما يقال قول السائل والوجود
لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالحاجة اليه فالجواب لا يدفعه وخلاصة الدفع
ان التأثير في الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان يحصله للماهية واليه الاشارة بقوله وقد سبق
منا تحقيق قوله عمدة شبهاتهم حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظهوره في النقض

اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما
الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكر وفيه ما فيه قوله والجواب انه لا يلزم اه فان قلت الحاجة والمؤثرية
اذا كانا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلهما فللحاجة
حاجة اخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولا محلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محالها في نفس
الامر وبرهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلت لا نم جريان البرهان على ما مر تحقيقه قوله
لانهما من الانواع المتكررة جعل المؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثر
لا يتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية على
صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده قوله
هذا متعلق بقوله والجواب ح قيل هذا يدل على ان النقض متعلق بجواب اصل الشبهة
ويحتمل احتمالا بعيدا التعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود النقض عليه بالامتناع
ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده
يتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم
لم يكن الممكن الممتنع بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجوده والحق
ان التغيير اليسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد فيجوز في اجراء
النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع قوله اعني قوله فان قيل
من تتمة الاول اي مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط
ليس اجنبيا وهو المجموع والا فنفس قوله فان قيل عود للشبهة فكيف يكون من تتمة
الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب والجواب
ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع ان المجموع لا يلتفت
اليه قوله ولنا ان نقول ابتداء اه انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم في كلام المص
من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثر الوقوعه بعد قوله والا
وان لم يصلح اثرا فالظاهر ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير فيؤول المعنى الى انا سلمنا الملازمة
على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا ولا نم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه بان حمل التسليم
على الابتداء من غير ترديد قوله لا احتياج حال البقاء اه يمكن ان يقال على قياس ما ذكره
في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكنا اولا فان كان
ممكنا فبطلان التالي مم والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع قوله
كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا قد يقال لم لا يجوز ان يكون

عدم البقاء بشرط الوجود والمعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة له وفيه نظر
اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان بقاء له والقائلون بان
الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام
في اعتبار الامكان وحده فتامل **قوله** بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا القيد تم وبجا
للجواب لكان احسن واوفق بقوله ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر الا انه قيده
اشعار الضعف الجواب ابتداء **قوله** حتى يتجه عليه ما اورده المص اي حتى يتجه عليه ظ والا فقائله
بما اشار اليه الشارح من ان المراد نفي التأثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل
ان يراد انه ليس فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه بما اورده المصنف **قوله** وتوضيح المقام
بما لا مزيد عليه خلاصته اي ملخصه امرين اصل الوجود واستمراره وشيء منهما ليس
مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر
في الوجود الابتدائي وقد تخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه
معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف
بالوجود الابتدائي اي الوجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء تفيده الاتصاف به فيما بعده
كما صرح به **قوله** وفيه بحث وهو ان المختار اه قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان من
شان المختار ان يتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت مساوية في تعلقها بهما ولا يحتاج
في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين
وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على الآخر بلا داع فاللازم هو الترجيح
بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة اذا
كان اثر الذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان
كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع
بان المختار اذا اوجد اشياء فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو يحتاج الى ارادة تترجحه واما
تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى
ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذا
اوجب شيئا لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم
الاحتياج الى ارادة اخرى ظ واما عدم الاحتياج الى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان
تعلق الارادة لا يدفع علة نفسه واللازم توقف الشيء على نفسه فتدبر **قوله** نقلنا الكلام
فانه يقال هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قصة السبع والجوع والعطش قلنا سنذكر ان في الكل

مرجحا **قوله** فيلزم التسلسل في التعلقات ان بني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارات النفس الامرية
يجري بان برهان التطبيق فلا نسلم ذلك كما حققناه فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان المتعلقات
وجودات اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم
كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان بني على امر آخر فليبين ذلك اذ لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات
غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتامل **قوله** ولا شك انها حادثة وممكنة
الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة لا يجوز ان يكون السابق مؤثر اللاحق لوجوب اجتماع المعلول مع
العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم ففي الثاني الامر ظ وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى
يوجد جملة حوادث مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح **قوله** ولا شك انها حادثة وظهر
سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاع الضمير في **قوله** والجواب انها [illegible]
الى الجملة **قوله** وان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ اجوز تقدم التأثير على وجود الاثر انا لم نرد
هذا الا انه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق **قوله** وايضا لو كان المحوج
هو الامكان هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء المدعى والمدعى ضمنا
فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان
لا على علية الحدوث فلا تقريب له اصلا **قوله** والا لكانت حالة الخروج اه فان قلت ذكر في شرح
المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود بالعدم فلا يلزم الواسطة بين الوجود
والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل
فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان
الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج
في هذا الاتصاف قطعا لعدم وفاء الماهية بذلك سواء كان لها اول وفي ذلك الاتصاف ام لا
فتامل **قوله** فان البناء ليس علة اه حاصل الكلام ان الحادث الباقي في البناء
هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هو العقل الفعال مع انتهاء
حركة اليد وانتفاء تحركه من محرك آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها
لا ذوات تلك الامور المعلولة بعلل اخرى لان حدوث وجوداتها قبل البناء ولا حركات
الآلات وضم بعضها الى بعض اذ هي منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كما لا يخفى **قوله**
قالوا دليل الفريقين اه فيه بحث لان بعض ادلتهم ينفي المقابل صريحا وينفيه ضمنا فانه
يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال انهم
ادلة غير متنافية **قوله** لان الحدوث صفة للوجود لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث

بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة
لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها
بالفعل متاخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة
كون الشيء بحسب الوجود لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس متاخرا عن الوجود وانت
خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان
ممكنا ولم يقل به احد **قوله** وكل على تقدير الثاه هذا مبنى على ان لا تفسر العلة بما يتوقف
عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح
في المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات
في الوجود فلا يزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه مرتبة اخرى قبل
مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان المجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة وكل واحد منه مرتبة اخرى
فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا الا ان يثبت ان العلة الفاعلية ههنا هي العلة
التامة ايضا **قوله** وهذا الكلام متبع لا مغالطة فيه اصلا اه فان قلت ما ذكره المص هو الموافق
لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما اسندوا جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور
منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما دأب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث
العلة في التصديق لا الثبوت دفعا لمناقضته اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك
انهم قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم على ان لا علية ولا معلولية بين
الموجودات كما سيأتي في المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لا على
نفيهما مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة واما نافوها
فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشيا من غير
ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم
الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان
عدم التعلق ممكن بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب هو مخالف لقواعدهم قطعا
اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات **قوله** الا حال كونها موجودة اراد المعية بالزمان
فلا ينافي حكمه فيما سبق بتاخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التاخر الذاتي **قوله** قلت
الممكن الخارج من القسمة اه فان قلت ههنا قسم اخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرض له
في التقسيم قلت هذا التقسيم يتوهم في بادي الراي وليس بجائز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع
فانه جائز القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود في نفسه فما يقال من ان هذا القسم داخل

في الممتنع لا يقبل اصلا كذا نقل من الشارح **قوله** لجاز بقاؤها فان عورض بانه لو كان العدم اولى
لما وجد يجاب بان الوجود لعلة خارجة لا ينافي اولوية العدم للذات الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة
خارجة بل هو لذاته فيتم ما ادعاه اولوية العدم للذات في الجملة وان كان مردودا بما ذكره
الشارح **قوله** كان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير اليه
ههنا لان العلة التامة للعدم متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان جميع الفاعل
المؤثر **قوله** لان الطرف الآخر ان امتنع اه حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب
او خلاف المفروض فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به
لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاولى عليه
اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كان وجوب احد طرفي الممكن لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته
كذلك لا ينافي اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي التي
ينتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع
الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد
طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق وبدونه محتاج في طرفيه الى غيره وبذلك
يتم الاستدلال على وجود الصانع **قوله** قلنا سبب العدم عدم اه فان قلت سبب العدم
فلا يكون موجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم
قطعا في اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما يتوقف عليه الوجود
الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبداهة
السابقة المشتركة بين الطبائع والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في
العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء جميع اسباب العدم التي
من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود فيحصل المط وهو استناد
الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه
ولا يلزم التسلسل فيتعين الانتهاء الى الواجب تع والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة انحصار علة العدم
في المانع على ان المص سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة **قوله**
وايضا الاولوية لا تنشاء الا من العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءا
من العلة التامة بل عدوه اثرها فكذا الاولوية والا فالاولوية جزء من العلة التامة
في التحقيق ومتقدم عليها فلا ينشاء منها ضرورة بل انما تنشأ من ساير اجزاء العلة التامة
قوله وهو وجوبه السابق على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة

مستند اجزائها التي هي غير الاولوية فتدبر منه

للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في التاخير من مفهوم الوجود
لا عن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن
قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين
ولا ان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب
لم يتصور كون العلة التامة بسيط في شيء من المواد لان الوجوب لابد معتبر مع الفاعل
ح وقد جوز الشارح فيما سياتي قلت سنذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى **قوله** ان كان خلوها
عنه الحدوث فيه ادنى مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان
خلوها عنه قبل حدوثها **قوله** لو لم يكن لازما بل حادثا ان قلت عدم اللزوم فلا يكون
بالزوال الدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المص لظهوره
بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع
عدمه فتعين عدم اللزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجود
الامرى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس منها وهمنا بحث وهو ان كلامه يدل
على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان
صفة للماهية ولو لازما يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينتقض الدليل وقد سبق
منا التفصيل في بحث الوجود فليتذكر **قوله** اما ان يكون لامر او ايضا اذا كان ثبوت
الامكان لها لامر يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا والاولى ان نقول
ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى الذات حتى يجب ولا للامتناع لحدوثه
وحصوله فيتعين واما كونه لامر فلا دخل له في الامكان **قوله** فيتسلسل الامكانات فيه انه لم لا يجوز
ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلي وهو
ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون
كل الامكانات كذلك والى ذلك **قوله** فيلزم نفي الصانع في اللزوم منع ظ وقد سبق امثاله
وهو ان الامكان امر اعتباري ولا يلزم من تحققه بلا امر تحقق الامور الموجودة في الخارج والحق
انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف **قوله** ان توقف على حادث آخر بل ح الا اختصاصه
ان قلت فليكن حدوثها لتاثير المختار وارادته كما هو الشان في الحوادث عندنا قلت
تاثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان
يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ
لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها ومحلول

بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب مؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط المتعاقبة
لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم وللقائل ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون
حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه
الى ذاته فلا تسلسل ولا يثبت المطلب الكلي الذي هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بان التوقف
على امر اعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتباري النفس
الامري لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف الا على اعتباري نفس امري **قوله** وربما استشكل عليه
لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا
بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافي
الامكان الذاتي **قوله** بل نقول وجود الحادث وجه التقرير في جريانه على مذهب الحكيم ايضا
بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم **قوله** ولما فيه بحث وهو ان امكانه قابل للاستناد
المحقق في الذخر مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منهما فانه في حيز المنع ولم
يذكر ما يلزم منه فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مسلم وهذا
مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في ما ل
واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جواز استمرارا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر
جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد منه ما ضمه اليه من قوله لا فقط
بل معا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء
من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء
الازل اعم من الاتصاف به في كل منهما معا والعام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص
فقوله وجواز اتصافه به في كل منها معا هو الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام ازلية الامكان
لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان
والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران
قاران لا جزء لهما فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى
القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا لمقولة الفعل والانفعال فان الشارح
قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يحك عنه فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متاخري
المحققين بل كالحروف الآنية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة
للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلها ازلية الامكان

دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر
الى الغير اعنى الوجود فى الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجود
ما فاذا انقضى ماهيتها النقض بعد الوجود لم يمكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتامل
اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر اخر خارج عن ماهيتها على ان لك ان تجعل
صورة النقض سندا للمنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شىء غير قار وتوضيحه ان الشارح
الان بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية جوابا عن
التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان
كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللمناظر
ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود فى اجزاء الازل معا ليس له ايضا امكان
مستمر فيها **قوله** نعم ربما امتنعت اه جواب عن التشكيك ابتداء **قوله** قلت الامكان الذاتى
قيد الامكان بالذاتى احترازا عن الامكان الاستعدادى لا عن الامكان بالغير **قوله** امكان ذاتى
اذ ليس الا ممكن بالغير يعنى اذا اعتبر ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان
ذاتى لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشى من الذات ازلى والكلام فى امكان
غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس الا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام
فى الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبيل هذا الكلام
ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع
او واجب والكل باطل قلت ليس من احداها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث
القيد وقد يقال قوله اذ ليس تعليل للتقييد ما نفاه من الامكان بالذاتى فى مقام نفى الامكان
مطلقا وفيه تعسف لان السياق يقتضى تعليل ما ذكر صريحا وهو عدم تصور الامكان
الذاتى وابقاؤه بلا علة من لا وجه له **قوله** واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات
قد يستدل على ذلك بوجه اخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون
ممكنا فى ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن
ارتفاعه المفضى الى ارتفاع الامكان المفضى الى الانقلاب قال الشارح فى حواشى التجريد على التسليم
وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته
قيل وليس بشىء لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد
اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعنى الامكان
المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير

ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعنى نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الفرض
وهذا الكلام لا يقتضى تعدد الامكان كما لا يخفى **قوله** اى هى راجعة اليهما وجه التفسير ان كون
الايجاب امرين مما لا وجه له ظاهرا **قوله** اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاد المحقق
فى الذخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها
اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار فاتفاق الفريقين فقد اخطاء انتهى
كلامه لا يقال الاختيارى هو الحركات الجزئية وهى حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختيارى
لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا اجزاء
بل هو امر واحد شخصى غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والمستند الى نفس
الفلك بالاختيار مع قدم عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهو امر وهمى كما سيجىء وليس الكلام
فيه **قوله** اى وامتناع استناده ليس مراده تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق
اعنى جواز استناده بتاويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان او
على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لفقد العامل الصورى كما فى قوله ولولا الحسبوا ان الحلم
عجز الما عدم المسيئون احتمالى اى لولا ان يحسبوا وتنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة
جزء مدلوله مجازا كما فى قوله فقالوا اما نشاء نعلب الهوى اللهو وذلك لجواز الجملة على
المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققته فى حواشى المطول بل مقصوده توضيح المعنى **قوله**
وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا ان القصد فيما غير الارادة ومتقدم عليها
لما سيجىء ان الارادة مما لا يتعلق الا بمقدور مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد
يتقدم على وجود المقدور **قوله** فحكموا بان العالم قديم الشبهة لاحت لهم لا لمجرد ذلك التجويز
كما لا يخفى **قوله** ورد عليه بانه يدل اه هذا الرد للخواجه نصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات
ذكر فى اوايل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا الايراد على المصنف قطعا لانه انما حكم بعود
النزاع فى جواز استناد القديم الى الفاعل الذى هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا
الا فى قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح نعم يتوهم وروده على الرازى ان وجد فى كلامه
ان نزاعهم فى قدم العالم وحدوثه عايد الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بان نقول بعض دلائل الاختيار
لا يتوقف على حدوث العالم ولا يتعرض فيه لذلك كالدلائل النقلية التى فصلها الامدى فى ابكار
الافكار فاذا ثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يتفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس
ايضا اذا اثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على
هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال الادلة النقلية لا تعد وافادة للظن كما

صرح به الامدى فلا معنى لبناء المط الذى هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه
وليس لهم دليل عقلى على ذلك المط لا يتوقف على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح فى
آخر المرصد الرابع فى الصفات الوجودية من الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار رنا ع بان ايجاب
غير الصفات نقصان فليتامل **قوله** فانهم استدلوا ولا اه حيث قالوا العالم لا يخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث **قوله** واعلم ان القائل اه كلام اه اعتراض
على قول المص والمتكلمون لو سلموا بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض
بانه مطابق لع لكن يلزم من هذا البيان ان يندفع اعتراض الشارح عن المص لاندفاع جوابه
كما لا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعنى تجويزهم استناد القديم
الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر عليهم متفرع عن وجه الاعتراض الاول حاصله انهم
خالفوا اصلهم فى هذا القول ايضا فان علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات ثبت
ادلة نفى علية الامكان يفيد العموم فما وجه التخصيص **قوله** ان القديم لا يستند الى علة قيل
وكذا الازلى لهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها **قوله** اذ لا حاجة
له الى مؤثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به
فى بحث الماهية وهى عين الاستناد الى العلة المؤثر قلت قد سبق فى خاتمة ايجاب الممكن ان
الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها فلا
مصادرة هذا والاظهر فى التعليل ان يحمل على حذف المضاف اى لا علة حاجة له لان علة
الحاجة عندهم هو الحدوث الزمانى اما مستقلا او على وجه الشطرية او الشرطية **قوله** ولا يحال
لتأويل التنزيل فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يقال لو كان العلة
هى الامكان فرضا وتسليما لا يمكن استناد القديم الى العلة **قوله** بان القديم ما لا اول
لوجوده المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يوصف
العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا فى شرح المقاصد
لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقى فيه بحث وهو
ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا استناده الى الغير مع انه
لا علة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجود هى الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا **قوله**
الا ان يغير تفسيره ح يوصف الحال بالقدم لكن لا يرد الاشكال ح ايضا كما اشرنا اليه
الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقا **قوله**
ولا تعليل القديم بغيره وفيه بحث لان الكلام فى الاحتياج الى العلة لا الى الغير والقول بانه

لا يتصور التأثير والتأثر الا بين المتغايرين بالمعنى المراد من الغيرية ههنا لا يسمع ومن ههنا
قال الشارح وانت تعلم اه **قوله** يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار فى المباحث
المشرقية فى الفصل التاسع والاربعين من الفن الخامس يصرح بجواز استناد القديم
الى المختار وقد نقل مثله عن بطليموس **قوله** فجوزه الامدى قال فى شرح المقاصد وما نقل
فى المواقف عن الامدى لا يوجد فى كتاب ابكار الافكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه
لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تع ويكونان معا فى الوجود ولا تقدم
الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا
ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على منع السند قائلا لا نسلم استناد حركة
الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لجعل ما ذكره الامدى
اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه
لا نزاع فى جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب فجعل الاعتراض راجعا الى فاعله
الاختيارى يأباه سياق الكلام على انها مبنى عليها فلا وجه للاقتصار فى الجواب على
منع السند والحق ما ذكره المص وفى الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض
ومن ههنا قال المص جوزه الامدى واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففى مجرد ان تقدم العلة
بالذات لا فى الايجاب **قوله** وقال سبق الايجاد قصدا اه لكن العبارة غير وافية
بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد القصدى لوجود المقصود زمانا وهذا مما
لا ينافيه والكلام فى جواز معية قصد الايجاد للوجود والغرض فقط فلا بد ان يأول
بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة **قوله** من ان الحكماء متفقون على انه
فاعل مختار اه قال الاستاد المحقق فى الذخر هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان
الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد
بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما مع صحة وقوع نقيضهما
فهذا لا يخالف لما هم مصرحون به من كونه تعا موجبا بالذات للعالم لا يصح عدم وقوعه
منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار
بل مجرد اللفظ **قوله** وقد يقال دفعا لما قد قيل **قوله** اذا كان كافيا فى وجود
المقصود كان معه كما فى قصد البارى تعا فان قصده التعلق بالايجاد الذى هو علة مستلزمة
للوجود وكاف فى ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولا
يتوهم من هذا ان قصده تعا قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ما تعلق به

قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان
اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في
جواز حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق الارادة في الازل لوجود الاثر في وقته ولا يحدث وجود
المقصود الا على هذا الوجه الذي تعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر قوله والعالم يحتاج
في بقائه اي العلم نقل عنه ره ان الاولى ايراد ما من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم
وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود قوله واذ قد يراد الظ انه
معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكانه قيل اذ المعلول الثاني يحتاج الى علة واذ
قد يراد اه قوله وهو نفس وجوده في الزمان الثاني قيل يتم المقصود بان يقال يراد ابقاء
الشيء على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تأثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس
الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام
في جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يرفع الاستدراك
في جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد قوله فلا بد ان يكون موجودا فيه منع
لجواز ان يكون امرا اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد يكون مراد الكون
زيد عند محبوبه قوله ضرورة ان الشرط الشيء لا ينافيه لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط
ومنافيه الشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط
ههنا اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح حيث قال في قوله ضرورة ان الشرط الشيء
لا ينافيه وان جاز اتصافه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان
المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط بل لان صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ
عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معد الاثر
حتى يلزم وجوب الاجتماع قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز ان قيل عدم الجواز
بالنسبة الى شرطية العدم لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر آخر
فان للشيء انحاء شتى يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه
تأمل قوله والمحوج الى العلة هو الامكان قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج
بل يكون قابلية المحل شرطا قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا قيل ان الاربعة
لا يكون الا حادثة وفرض ثبوتها ازلا فرض محال لا يجدي في ذلك لان ازلية العدد
انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة
تعدد الواجب والممكنات لان استناد القديم الممكن الى العلة اول المسألة وفيه

بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد
وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم يكن قديمة والتمايز ثابت باعتبار الاضافة وذلك يكفي في ازلية
الاربعة قوله هكذا اجاب الامام الرازي قال السؤال السابق والمعارضة والجواب كلها ذكرها
الامام الرازي قوله وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما اه قال الاستاد المحقق هذا
الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما يفيده
دوامه اولا فان كان الاول فليبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة
يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة
وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة وايا ما كان يلزم
ان يعطيه اصل الوجود ويحصله له كيف وانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام ره انه
قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان ويقول بالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات
ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها
منه فيلزم تأثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم في
اقتدارهم على اثبات مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين
فلا سبيل لهم الا ايرادها وانما لهم الحسن السعي بمجال التوجه منع وقدح فيها ولا تنفعهم الكلام
الاقناعي والالزامي ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في حالة
الوجود بهذا الاعطاء واقتضاء هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع فتأمل قوله
على تقدير كونه تعالى مختارا واما على تقدير كونه موجبا فلا بد له ان يصار الى الشرطية بين الاشياء
والا لزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بينها فكان
بناء على ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه قوله لكن الكلام على تقدير
كون المؤثر موجبا اه فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لا تقدح فيما ذكره ذلك
لان خلاصة كلام المعترض على قبيل الامام انا نرى احتياج بعض الاشياء الى البعض في البقاء
بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فيجوز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان
يحتاج المعلول القديم اليه في البقاء وحاصل جواب الامام انا لا نقول بالعلية والشرطية
بين الاشياء في نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج في البقاء بالفعل بينها وجواز مثله
على تقدير الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم وان لم يفهم عدم الالتفات الى فرض الايجاب
قلت حمل الشارح كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان مقصوده

ابطال قول الفلاسفه بقدم العالم مع كونه تعا موجبا فح يكون الانسب سوق الكلام على تسليم
الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء وامانفى نفس الايجاب وما
يتفرع عليه فهو بحث اخر ليس كلامه الآن فيه فعلى هذا صح القول بان فى الجواب عدم الالتفات
الى ما فرض اولا اعنى الايجاب وبهذا يندفع ما يقال من انا لا نم ان الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمص بصدد
تمشية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب فى عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لا لان المدعى
مقصور على عدم الاستناد الى الموجب **قوله** وارادته غير مؤثره ولو سلم تاثيره فهو
بالبخ الذى له اول ويتصور فيه تاثير كما سيجئ فى الجواب عن الثالث هذا وانما لم يحمل الارادة فى السؤال
على ارادة الواجب تعا مع ان هذا الجواب لا يحرج لان السؤال المذكور من طرف الفلاسفه وهم لا
يقولون بارادته تعا وقد تحققت ان الكلام الالزامى لا يفيدهم **قوله** وللقايل ان يقول كونه
مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك ايضا وقد يقال
فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من المختار جايز بالاتفاق
ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والتم فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجاب
اياه فى العباد وفى المولى تما لا يجامع لتمام فاعليته للاختياره وفيه بحث والتحقيق فى الجواب ان
العدم السابق لا ينافى وجود الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة
المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث هو عدم مناف منعناه وهو ظ
قوله فلا يتصور فيه التأثير ابتداء ان اراد بالتأثير الابتدائى التأثير فى اصل الوجود
فقد عرفت انه ممكن فى القديم وان ذلك التأثير جايز فى حال الوجود وبقاء الايجاد وان
اراد به التأثير فى اول زمان الوجود كما هو الظ فقد لا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع
من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف البقاء فى الزمان
اللاحق الذى لم يكن حاصلا فى الزمان السابق سواء كان الباقى قديما او حادثا لم يكن
لتحقق اول زمان الوجود وانتفائه دخل فى الاستناد الى الفاعل **قوله** وعن الثالث
ان بداهة العقل ه يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخ عن دعوى الضرورة فى محل الخلاف
قوله وههنا بحث ناظر الى قوله لا يحال ان يكون الحدوث شرطا **قوله** بما سبق من
ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط **قوله** فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق
له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق **قوله** لكنه فاعل مختار
قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون قديما واتام الدليل

علته ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار
فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما
هى فى ملخص الدعوى وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند
الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختارا ونحن نلزم قدم اثره
فباى وجه حصل التأثير فى ذلك القديم عندكم فهو وجه تاثير الموجب عندنا فاجاب المص بانه
اذا كان مختارا يجوز تاخير الفعل وان كان مستجمعا للشرايط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب
بالسياق ان يكون السؤال والمعارضة كلاهما على تسليم الايجاب على انه يحتاج ان يقال من جملة
الشرايط تعلق الارادة وح يجب المعلول ان كان الشرايط كلها حاصلة امتنع التخلف والا
يلزم التسلسل وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يتعلق الارادة فى الازل بوجود المقدور فى وقت معين
مما لا يزال فيكون الشرايط التى من جملتها التعلق كلها حاصلة فى الازل مع حدوث المتعلق وفيه
بحث اذ من جملة الشرايط ح حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرايط متحققا فى الازل
كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث وليس لهم الا ان يقال حضور
ذلك الوقت الذى هو حادث موقوف على وقت اخر حادث سابق عليه وهكذا فالالزام منه تسلسل
الاوقات الماضية الموهومة التى لا وجود لها فى الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده
بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه غير ازلى فليتامل **قوله** امر وهمى لا حقيقة له اذ معنى تاثير العلة
فى العدم عدم تاثير العلة فى الوجود وقد اشار المص فى بحث الامكان الى ما فيه فليتذكر **قوله**
المساوية له فى الذاتية وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات **قوله** وفيه نظر اه
قيل فى عبارة الامام الرازى اشارة الى اندفاع هذا النظر الذى اورده الطوسى فى نقد المحصل
حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة
ثابتة فى الازل مع الذات فالثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا
ذلك فان قوله ولا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اى لا معنى للوجود الا ما عنوا
بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ
غير الموجود الى الثبوت فتامل **قوله** اى وصافا قسم الصفات بالاوصاف توجيها
لقوله بلاه مع ان الظاهر بلها **قوله** والمستقل بالاستقلال لا يكون الا ذاتا وهذا
الانحصار ظ معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا يرد ما توهم من ان الكفر
التزام الكفر لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالانتقال بل بالتعلق الا ان اشراف
العلماء فى تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم الهة ثلثة وانكارهم لنبوة محمد عم **قوله** لاثباتهم الهة

ثلثة تكفيرهم ليس لانهم مثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات
بانها لا تخالف في مسئلة توحيد واجب الوجوب الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا
بتعدد المستحق للعبادة بل سووا بين الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازاني
في بحث حذف المسند من المطول ان قلت فالنصارى مشارك الوثنية في الاشراك بابه تعالى فما
بال النصارى صح نكاحها مع قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه الاية
منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب اخر مذكور في كتب الفقه
قوله والاولى كما في المحصل اه وايضا لو قال حيوان عاما كان بتقديم الاعم لكان اولى قوله
ما يكون مبدأ الحيوة فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات قوله وهي ايضا راجعة الى امرين
اما اشارة الى توجيه قول المص احدهما بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها
لرجوعه الى الابحاث واما اشارة الى وجه الاقتصار على بحثين مع انه عنون المقصد بالابحاث
ان كان العبارة احدها على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما اي ثاني ابحاث الحادث
قوله احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم البحث اثبات المحمولات للموضوعات على الاول
فتعريف الحادث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات واما
التعريف فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي قوله اذ المعلول القديم
ان ثبت لا شبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظ واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا
بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود
قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله وللغير مقتض له قوله وما
بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها ولا حاجة
الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم
اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع قوله لكنه مشكل جدا فان العدم
قبل كونه قبل مراد بهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم
يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن قوله لكنه منظور فيه اه فيه بحث لان استحقاق الوجود
بحسب الغير موقوف على لا استحقاقيته بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا
بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات
مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام المص في الموضعين للعهد بان يراد
بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود
لما اورده تامل قوله ولم يثبت لكنه لا يصح لان ارتفاع ما بالذات يستلزم لارتفاع الذات

لا بسلب وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين
قوله هذا اذا قلنا نقل عن الشارح انه لو لم تعل هذا الكان اولى لان اكثر ما سبق على ما علم
لا غير قوله مختصا بالواجب تعالى نظرا الى الدليل وان كان اعم منه بحسب المفهوم قوله اي
محلا يمتنع ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لا نفسه ليستقيم في صورة كون الحادث
نفسا قوله واما الهيولى ان كان الحادث صورة ما قلت قد يكون الحادث صورة ما نه
ومحله جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة
بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس قوله وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها
سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سياتي وهو المادة ولا بد ان يكون
قديما اه قوله لان الموضوع والمتعلق يشملان عليها المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركيب
لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق
فلا يرد موضوع ادراكات المبادي العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات
المبادي بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل فرع اقتضاء
الحادث سبق المادة كما هو جوابه ثانيا فاستلزام موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا
ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيلزم الدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها اللذات
والآلام في النشاءة الاخرى وليس فيها شائبة المادة فتامل قوله وهو ظاهر الظهور
مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب
واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المص قوله لما مر من ادلة وجوده
فان قلت الذي مر ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو الاستعدادي
كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما يدل على وجوده الامكان الذاتي يدل على وجود الاستعدادي
بلا تفاوت الا يرى الى قول المص ههنا كل بعد ذكر الادلة الثلثة بل كل طرد ما في كل ما حاولت اثبات
كونه وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير اساس قوله
ولا امرا متعلقا به اه اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين قوله لان صفة الشيء
لا يقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة الشيء لا يقوم بغيره مباينا كان او غيره واما وصف غير
المباين بصفة اخرى ماخوذة بالقياس الى ذلك الشيء فمثله ممكن في المباين ايضا كما لا يخفى قوله
كقدرة القادر توجيه العبارة الحمل على حذف المضاف اي كمحل قدرة القادر وما ذكره الشارح
خلاصة المعنى قوله هو صحة اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر انه يبقى
كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا

لصحة الاقتدار غير ظ بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة
اقتداره نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام مزيف
عنده قوله بل صحتها معلله بالامكان قد عرفت انه لا احتياج الى تمام الصحة فان نفس القدرة
تعلل بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة
ولم يصح ايجاد المجردات فسئل لما ذا كان الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه دون ايجاد المجردات
فعلم ان ههنا امرا اخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به صحة الايجاد قلنا اجيب بان الكلام
في القادر المطلق والذي يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا الالزام السوق لان
الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان تفسير القدرة بمعنى يسبق قول الحكماء به وفيه ما فيه
بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المص هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي
يعلل به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادي ايضا
يعلل به القدرة فيجاب من سأل لما ذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة
قوله وهو المادة فيه بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث ينحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز
ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان
تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دلالة على
امتناع ذلك وايضا قد نبهت على انه الموضوع قد يكون جوهرا غير جسماني كالعلوم العقول فيبطل جميع
ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة قوله
وفي المباحث المشرقية تقوية لما سبق من تعميم المادة قوله لوجد عن تلك المادة كالاعراض المراد
بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا توجد من الهيولى بل من الجسم قوله
والامور الاعتبارية لا يستدعي محلا موجودا اي موجودا في الخارج كما هو المدعى ههنا واما انها تستدعي
محلا موجودا في الجملة ولو في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له يقتضيه لم لا
ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم لا سلبي كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة
اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع
حال عدمه في الذهن ممكنا متصفا لاتصافه بهذا السلب ممتنعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتي
يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا ويكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي
يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي الذهن كما لا يتصف
بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم
وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدل في اتصاف الممتنع

فسلب وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان علم ثبوت الممتنع في المبادي العالية لكفى
في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا اخر اعني عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين
وسلبه ايضا فتامل قوله ثم ان ظاهر عبارتهم او خصوصا قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة
وجوده وقد عرفت توجيهه قوله احتاج الى حادث اخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون شرط
الحادث امرا عدميا متجددا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق ازلي
فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود
المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعاقب لما كان قلت ذلك الامر العدمي يستدعي
ايضا محلا والا لساوت النسبة كما سياتي قلت لا نسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجيء
ان الشروط مقربة ولا قرب في المعدوم المحض قلت سيجيء ايضا ما في حديث القرب قوله ولان
ذلك المجموع اه قيل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر
الشارح في بحث ابطال الدور ما يندفع به هذا الكلام قوله ولا بد له اي لذلك المجموع من محل مخصوص
قيل عليه لو تم هذا لا بد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة
في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي
والجواب ان ثبوت محل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المنضمة للاستدلال
بالامكان الاستعدادي اذ الثابت به وجوب ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود واما كذا واما كذا
فبسائر المقدمات فتامل قوله كنسبته الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم
جوازها ولزومها يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة
قوله اي لذلك المحل استعداد اما ان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي
بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية ذات شرايط وجود المعلول
ابتداء وان امكن ان يعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل قوله مبني على اصلهم الفاسد وايضا لا نم
انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالا موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه
نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر
عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق
النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود
يترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط اخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد
بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه
في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فلا موصوف ولا اتصاف وان

اريد امر اخر فلا دليل على ثبوته قوله احد معانى هذه الاستعدادات اه فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذى هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه فى اخر المقصد اذ النزاع فى سبق كل شىء بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به قوله الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد اه فيه بحث لان ما ذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضتا اولياً للزمان بمعنى عدم الواسطة فى الاثبات والمط عدم الواسطة فى الثبوت وبالجملة المط بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لا لميته والا فلا نم انقطاع السؤال عن الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم يقدم هذا الجزء الذى يسمى بالعام الماضى على الذى يسمى بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضى على هذا العام معلوم لانه لكل احد لدلالة اللفظ على ذكره دون ساير الحوادث وهذا هو الفارق فى انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا قبله اذ كان المط معرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم واما ما يقال من ان السبق الزمانى لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا تجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتى فمما لا يلتفت اليه اذ لا محذور فى اجتماع جهتى التقدم فى العلة المعدة كما او غيرها الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثانى بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدا الاول قوله ولا نفس عدمه لان العدم قبل اه فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما ماخوذا بوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التاخر لا يكفى والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ تعتبر العبارة لا تجدى فيستقل الكلام اليه فتامل قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا لانه يعرض للعدم فيحمل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم بمعروضه الحقيقى اعنى الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع وسيأتى لهذا الكلام تتمة فى مباحث الزمان ان شاء الله تعالى قوله فهو موجود فى الجملة اى اما فى الخارج او فى الذهن فلا يرد ان الكلى الطبيعى له وحدة وليس بموجود قوله فانها لم تعرض الشىء واحد اه فان قلت هذا الكلام يحتمل غير ما ذكره ان رجع لا يحتاج فيه الى هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الاتى ابدا وهو ان اللازم لام الاجل والسبب لا صلة العروض اى لم تعرض لاجل شىء واحد بل عرض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المص لا للكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا للغى هذا النفى ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثرة اللهم الا ان يقال معناه تعرض الكثرة للكثير لاجل تعدد الذات قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فاراده هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة

واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثانى الذى اشار اليه بقوله ولنا ان نقول اه ولذا قدم وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة المص فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثرة ان الكثير من حيث هو كثير اى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانها لم تعرض الشىء واحد اى من جهة واحدة وقوله عرضت للكثرة اى الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون ايماء الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثانى فالامر ظ قوله لكل موجود معين قيد بالمعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها قوله اعداما وايجاد البحرين اخرين قيل يمكن حمل كلام المص على ان النفر بوجه يكون اعداما بالكلية وايجاد البحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقى فرضا اعنى الهيولى قد تبطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى ينبغى ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس بشىء لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم تبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على ان قوله والمجوزون يابى عنه نوع اباء قوله وهذا الدليل بعينه يدل اه هذه الدلالة على زعم المص وان كان غير مرضى عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه اه قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص اى الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما قيل ان الموجود الذهنى صورة متشخصة فى نفس شخصية فلا محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش فى الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجدناه للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الاخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات البارى مع البارى مع انا نتصف بالوجود لا بذات البارى نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك ونقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجود وجوابه ان المنفى هاهنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما بدون الاخرى فى موضع يدل على هذا النفى اذ لا يعقل وجود الشىء بدون نفسه نعم قد يتحد امر مع اخر فى الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد وعمرو ولهذا صح الحمل بينهما كما حققه فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى عند من يدعيه وجود الخاص وليس لنا ذلك قوله وهى مغايرة للماهية المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فح لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتامل قوله وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة اه

فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس بمرضي المص بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلة ثم
اجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبداهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة
قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة فان الكثرة جزء عدم كثرتي المتصور بالبداهة
قوله وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل اه فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم في النفس صور
كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات كثيرة وكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة
بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال وما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة
وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبداء الكثرة قلت
هذا جاز في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا سواء اخذ الكليين
او جزئيين اي سواء اخذ العارضان وقيل يلزم منه جواز ارتسام الجزئي في النفس ان استلزم
جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المادي بحسب الظاهر وان حقق في موضعه
ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات
الكلية لا اعيانها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلي في الآلات لثبوت المعروض الكلية
فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا
المطلب انما المناط هو الحيثية المذكورة ولا يجوز كون العارضين كليين وجزئيين في الواقع قوله
فاثبته الحكماء يناقضه ما سيصرح به من ان تعريف الحكماء للكثرة لا ينتقض بالوحدة لانها
عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف
مما تحته من الاعداد والالزام التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول قوله ويقال من جانب
النافي والاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مثبتا وما للوحدة فلها
وحدة موجودة وهلم جرا قوله لخصوصه هي موجودة ايضا وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة
اخرى قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة فيتسلسل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم
التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية
وهو ملتزم فتامل قوله وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها في اجراء الدليل الاول والحق انه كل
موجود لا يلزم الكثرة له بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة
لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زادت على
الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو وعرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم
كثرة اخرى طارية لهما مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن التزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها

واما التزامها باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين
فتامل قوله ويحصل الوحدة اه ان قلت هذا الدليل نعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة
عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة
وجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فيكون ثبوتيه قلت هذا الدليل مثل الدليل الجاري
في الوحدة لا عينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو
قيل في الوحدة قوله اي ليستا منسوبتين اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المنفي العروض
بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل بل يجوز لزوم احد المتقابلين للمحل قوله لامر من
خارج قيل عليه مشكل بمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا لامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات
مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظا ربما واعتبار الخروج من نفس الاخر الذي هو الضد المتعين لا
من المحل يدفعان الاشكال قوله لا تقوم ضداه هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد
لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما قومه ولا يخفى فساده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان
لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة
السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا قيل مع ان الواقع خلافه
الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما مقومانه وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل
وبياضه لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما لها والتحقيق ان تضاد البلقة
في الحقيقة تضاد جزئه اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض قوله وتقدمهما دلالة على نفي
التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب
معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم فان قلت
تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير
وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم
وجود تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل بالجزء لكنه لما اوجب التقدم الذهني
لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان قوله
اي الوحدة منشأ الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود والذي هو الواحدات
قوله ولا يذهب عليك اه فان قلت قوله والنفس الى ما تخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد
حقيقة ذلك الشيء فلا يدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقايق
في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب
والممكن يدخل في تعريف الوحدة اذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة مخالفة

على ما ذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر
من التفاعل وما عبارة عن الانقسام كما دل عليه السياق **قوله** فالاولى ان يقال اه انما قال والاولى
لان التعريف الناقص ثم ويحصل عند القدماء لكن الجامع المانع اولى **قوله** والكثرة كونه بحيث
ينقسم قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد **قوله** لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه هذا الكلام ذكره الشارح
في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه يخالف ما صرحوا وصرح به الشارح نفسه ايضا
في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء
الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة التشخصية سواء
كانت وجودية او عدمية لا تقوم بمحلين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظ
فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا الزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء
ان يقوم ارتفاعات تعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص فصاده ظاهر **قوله** بقي ههنا بحث
ان هذا البحث ايراد على ما نقل من المص من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارية
على موضوعهما مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد
تشخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة
واللاكثرة مع ظهور فساده ولان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد يكون
واحدا بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبامر
اعم كالخيرية والشرية ولانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك
مما يزول بزوالها التشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما نعم لو استدل
بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر **قوله** ان كانت
الاشياء باقية باعيانها اه قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبغي عنه
لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن الشيء لا يقتضي
زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد
الماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة
ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالتشخص باقية بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة
وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال
احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان تكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون
في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية
التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة

متصلة في حد ذاته لا انفصال فيها اصلا فلا يقوم حجة على نفاتها ومنهم المص كما سيجيء وايضا
ما ذكره انما دل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا
تقوم برهانا كلما على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما
هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة
الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من
ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى
ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك مم **قوله** كالصم والمنطقية اه الاولية
هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده
غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلا من ضرب
عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها
ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد
بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك **قوله** من غير شعور
ربما توجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فبعد الانضمام
زالت الستة بزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من اعداد وسر امكان التعقل
بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات **قوله** اما ان لا ينقسم الى جزئيات المراد
بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون معقولا على مجموع زيد وعمرو واحد بالتشخص وقد صرح به
بعضهم ايضا لكن الظ خروجه عن انقسام الواحد بالتشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج في
الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه **قوله** ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام
الجزئي حتى يكون واحدا بالتشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المص فيما سبق ان الوحدة معرف
عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال
ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان
لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المعتبرة **قوله** وهو النقطة
المتشخصة الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا ينحصر خروجه لكن تجويز
كون بعض الامثلة الآتية على راي المثبتين ليس بحسن رح واعلم ان المراد بالمفهوم في قوله
ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا لورد المنع على القول
بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع
في مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للشيء والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات

واما اذا اريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام
واما كونه غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس الى معنى
ليس هو له وما هو ذاتي لا يكون كذلك و اعلم ان الواجب تعالى داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه
المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لان عدم الانقسام داخل في
مفهومه كما ظن قوله الى اجزاء مقدارية قيد الاجزاء بالمقدار ليصح تمثيل المنقسم الى الاجزاء
المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المتخالفة في الحقيقة اعني الهيولى والصورة وفيه اشارة
الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا
بمعنى اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا حسا ولا حقيقة فلا يقدح في شموله للنقط والوحدة
والمفارق الشخصيات تركيبها من الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل او لكون التشخص جزءا للاشخاص
على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسير الواحد الحقيقي فيما سياتي بما لا يقبل الانقسام لا
بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين
ويؤيده ما سنذكره هناك بقي هنا شيء اخر وهو ان تقييد الاجزاء المقدارية يخل بالقياس
الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة والجزئية ليس وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل
مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظرا الى الظاهر
انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدة وهذا الانقسام الظاهري
يكفي ههنا كما كفى اتصال الماء حسا على راي مثبتي الجزء في الوحدة الاتصالية اذ يمنع كون العشرة
من الواحد بالاجتماع قوله المقابل للقسمة الوهمية يعني فرض شيء غير شيء واحترز بها عن القسمة
الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه
قوله بل يقول هو ما يحل فيه المقدار اه هذا اضراب من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب
انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل
الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على راي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء
المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية
الغير المتشابهة فلا يقدح في التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليستا من الاجزاء
المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله فهو الجسم
البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق في المضرب اليها ايضا مع انه لم يستوعف الاقسام
اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم في بادي الراي هو الصورة الجسمية كما
سيصرح به في اوايل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر قوله وهو الواحد بالاجتماع ههنا

بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله في
الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من انقسامه ما يقبل القسمة سواء كان
قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد
القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام
حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص جهة كثرة صدقه على كثيرين
ومقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه
المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام
الى الاجزاء المقدارية او الذهنية قوله لكنها متوافقة في الحقيقة فقيل وقد لا فرق بين
الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة
واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالتجانس
كما صرح به المص في موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى امور متخالفة من العناصر فان قلت غاية
ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة لا ان هذا الجزء المقداري يخالف ذاك
في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجوهر بان
للعناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال قوله من شانها ان يتصل اه في هذا التقرير
نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء اه بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة
واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بان من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة
واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال وكون تحل
بالرفع عطفا على المجموع من شانها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لا يندفع الالزام سوى
شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله خلافه اذ ليس من شانها
الاتصال والاتحاد يابى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة حالة
في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة او لا هذا
ثم في قوله وتحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة
من الهيولى والصورة فليفهم قوله بين تلك الكثرة وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض
افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للغير معنى قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اه
الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من اقسامها هو الذي مر في صدر المقصد
اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد
الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب

من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكره هٰهنا يخالف لما ذكره
في حواشي التجريد حيث قال ثم غير الواحد بالتشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية
اي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها لو حلت
في الحد ايضا كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم
المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة التشخصية اولى مما ينقسم باعتبار اخر كالنقط
والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام
هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة من الاقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها انها اولى من
اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بانه اولى من الكل
فيئول الى ما ذكره في شرح التجريد فتامل **قوله** فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة
اي يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر
قوله جاز كونها جوهرا في بعض اي ليس عرضية الوحدة في بعض ما نعا لجوهريتها في بعض آخر
لان جوهريتها في بعض جائز **قوله** وفي الجنس مجانسة وقد تطلق التجانس بمعنى التماثل
كما يقال الجواهر الفردة اما متخالفة او متجانسة **قوله** فانها لا توصف بالتغاير عندهم هذا
تعليل الاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج واما علة الخروج عدم تحقق الوجود الماخوذ في
التعريف فيها وكذا الكلام في قول المص اذ لا تمايز فيها كما لا يخفى **قوله** لاختصاصه بما يكون
طرفاه عدميين ع ذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح
انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى اخر من غير ان يقوم بذلك الاخر والا فلا
تمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيل الموجود
ومعدوما اخر بناء على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج والظ
ان التميز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم
ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده اي قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينها
فيختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر ايضا
فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود والمعدوم يصح وفيه تامل **قوله**
فلا يرد نظائر كل منها ده فانه كان مفهوم عدم الشرط ممتازا عن مفهوم عدم الضد مثلا كذلك
ذاته وهو عدم الضوء ممتاز عن عدم السواد مثلا وان منع الفرق فهو تحكم كذا نقل
عن الشارح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم اصول
المتكلمين كيف وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات

يحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته وصرح المص في بحث
الفروع من الالهيات بان لا امتياز في المعدوم عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها
بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم **قوله** وخرج به الاحوال
اذا لا نثبتها قيل فيه سماجة اذ لا احوال عندهم حتى تخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج
على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى لا نثبتها لا نحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف
للوجود فليتامل **قوله** وكذا يلزم اه فيه خدشة به استدراك اذ قد قال فيما مر ولا عدم
ووجود والظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس
المقصود الاصلي بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المص لكن فيه
غاية تكلف كما لا يخفى **قوله** فاعترض عليه اه قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم
احدهما مع وجود الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع
وجود الاخر والقدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان نفرض احد الجسمين القديمين
علة مستلزمة للاخر **قوله** فان القدم ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات وممكن مستند
الى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة كما هو للنفس فيكون عدمه
مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال لجواز ان يشترط
القديم المستند بامر عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال
شرطه لا لزوال علته القديمة **قوله** فغير التعريف اه قال هذا التغيير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده
حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم
يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض هذا وانت خبير بان الاعتراض
بالمفارقين القديمين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين
فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير الشيخ التعريف لورود السؤال من السائل بالجسمين
كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع لا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال
من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** ورد عليه بان المراد
فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا فتعين ان ليس غير العشرة
قلنا ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان اردت لزومها مع
تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها **قوله** وهي كل صفة امكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع
صفة الا للموجود العيني كما مر وصفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي

لاوجود لها فى الخارج قوله اذ ليسا بمتحيزين لو عمم التحيز للتبعى لاندفاع المضافان وفى القول بانتفاء التحيز التبعى ايضا بناء على عدميتهما اعتراف باندفاع الايراد وفيه المطلوب قوله ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقيامهما بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان تعمم التحيز للتبعى نعم لا يرد ان يتحقق الانفكاك بحسب التحيز قوله لامتناع انفكاك العالم عن البارى فى العدم الطرف قد يعتبر فى النسبة الى المنفك عنه كما فى هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما فى قوله لا يقال يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود اه فما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع البارى فى العدم لا يلتفت اليه فتامل قوله لانا نقول لو كفى اه الجواب السابق للامدى كما سنذكره الشارح بحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التى حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هى الصفات الازلية نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هى فى الجزء الصورى ولا يخفى بعده قوله فقيل فى الجواب اه لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا تعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل قوله فلا صحة بهذا الجواب قيل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المص اقامة التعقل مقام قوله فى عدم او حيز بان لا يذكر او يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكره وذلك ان نقول قول المص المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يابى بما ذكره الباحث فتامل قوله ومع يلزم كون الصفة اه قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما يشير اليه قوله يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهى البطلان قوله والحق انه بحث معنوى لان النزاع فى ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوى بلا شك فلا عبرة بما قيل بعد تحرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان النفيين لا يرجعان الى شىء واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب الوجود الجزئى والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهى هوية الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك

وعلى هذا حال ساير الصفات كما حققه المحقق وذلك لان المتنازع فيه هو النفى الكاذب لا غيره وان رجع الى غير ما رجع اليه النفى الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سنذكر فى الموقف الخامس لا مشايخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون للمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة قوله فيه بحث لان كلام المشايخ اه وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابتة فى كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعرى صرح بان المفارقة تسمى اغيارا على ما نقله الامدى قوله والظاهر انهم فهموا اه هذا انما يصح على ما نقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الامدى من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لا منهما معا قوله فدفعوه بذلك ان كان المراد بهذا الدفع النقض عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكره مدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة قوله وايضا يلزم كون الصفات حادثة انما لم يقل وايضا يلزم كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم فى الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل فى الاربعة لا فى الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات بناء على ما هو المشهور واما على ما ذكره الامدى من جواز قدم اثر المختار فلا نعم يلزم فى الاربعة تقدم الشىء على نفسه والتسلسل فتامل قوله مستندة الى الذات ذكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره قوله فتستروا عن هذا اه الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث وان لزم كلا وجهى التستر لزوم تعدد الواجب قوله هذا حكم ضرورى يعنى انك قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما ينازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هى مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التامل فى احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانية ومحمول على التأويل قال الشيخ المحقق وحيد الدين الكرمانى تو او نشوى وليك اكر جهد كنى جايى برسى كز تو توى برخيزد قوله فان الاختلاف بين الماهيات اه فيه انه ان كان المستدل لا ثانى المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما نقع الاشتباه

فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين **قوله** فيقال ان عدم الهوية لك

الظاان هذا التثنية مخصوص باول معنى الاتحاد الحقيقى والتنبيه على انا نعلم بالمغايرة **قوله**

اى بقيا موجودين وجه التعبير بهذا انهما موجودان متمثل الاتحاد **قوله** فيمتنع الاتحاد فايدة

الاختيار على الذى يستدعيه السوق استحضار الصور الفرسة **قوله** لو لم يكن كل منهما

موجودا متحدا بالموجود الاخر فان قيل بهما اما موجودان باحد الوجودين الاولين فقط فيكون

فناء لاحدهما وبقاء للاخر او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث

ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا الا ال

يلزم ان يكون واحد بعينه حالا فى محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما بان كان هناك

ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا **قوله** ثلثة

اقسام انحصار الاثنين فى الثلثة مبنى على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود

اذ لو ثبت التعدد بينهما لكان اثنين مع عدم اندراجهما فى شىء من الاقسام الثلثة لان كلا

من الثلثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى

ولكن لا مشاحة **قوله** فى جميع الصفات النفسية قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف

على تحقق الاشتراك فى جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيتوقف

التماثل على نفسه واجيب بان تخصيص الصفات بغير التماثل واخرى بان التماثل يتوقف على التماثل

لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور **قوله**

ما لا يحتاج فى وصف الشىء به الى تعقل امر زايد قيل اى غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى

على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر **قوله** والوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود

يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت نعم وجوده فى نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف

فى التعقل **قوله** كالتحيز والحدوث فان الاول زايد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعقله

والثانى زايد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية

يخالف ما فى ابكار الافكار حيث صرح فى بحث المثلين فى موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية

قوله بناء على الحال وكونها زايدة على الذات من الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها كعالمية

زيد مثلا لكن الاحوال التى جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هى الاحوال اللازمة

كما سيشير اليه الشارح عن قريب **قوله** ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها اى ارتفاعها

المتوهم فلا ينافى ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم والاولى ان نقول الصحة

ههنا مقابل البطلان والمعنى ما بطل توهم ارتفاعها اى لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع **قوله**

فيما يجب ويمكن ويمتنع لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا جاز ان يستند بعض

هذه الامور الى التشخص المخصوص فتامل **قوله** ولان الصفة النفسية المتبادر من سياق الكلام

انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولهذا غير الشارح اسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله

فالتماثل وجعل **قوله** لانه امر ذاتى تعليلا لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها

ما يعود الى نفس الذات لكن تفريع **قوله** فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زايد على

الذات انما يظهر فى الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزايد فى تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة

اذ لو بنى الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها

كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتامل **قوله** المفسرة على انه بالاحوال

اللازمة قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لا صفة نفسية عند القائل

بالحال الا الحال **قوله** قالت المعتزلة قيل المراد باخص وصف النفس وصف لا اخص منه

لانه اخص من جميع اوصاف النفس ليحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها

يساوى نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون المحل عندهم متساوية فى الحقيقة لان الكلام فى الانسانية والناطقية

سواء علا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر **قوله** بعلل مختلفة قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم

وحدة التماثلين ان العلة احصية الوصف واختلاف الانواع لا يضر كالمثنى بمقتضية الحيوانية

انسانا كان او فرسا ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس

لا فى مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف النفس فى البياضين هو البياضية وفى

السوادين هو السوادية وانهما مختلفان حقيقة فتامل **قوله** مشترك الالزام قيل هذا النقض

اجمالى وفى التفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد شخصى فلا نسلم الملازمة وان اريد

تعليل حكم واحد نوعى فلا نسلم بطلان التالى والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامى

واكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متحدة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل

مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللا بالعلم تارة

وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من الاصحاب

فانهم كالمعتزلة فى التجويز والاحالة لا على الاصحاب مطلقا وقيل بل الكلام برهانى لان الواحد

بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصيا او لا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة

فلا يجوز ان يعلل حصصها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح فى تعريفات عليه بالتفصيل وفيه ان المعلل

بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا فى جواز مثله **قوله** فيكون التماثل

المعلل بالمجموع لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد بمجموع ما عداه فان قلت

تعليل التماثل لمجموع صفات النفس مناقض ظاهر ما سبق من انه لا انفس الذوات قلت
مراده من كونه لا انفس الذوات انه ليس معللا بامر زايد عليها كما صرح به هناك و الصفات النفسية
ليست زايدة عليها فلا يناقض **قوله** واما واجب فلا تعلل قيل تعليل الواجب بذات الموصوف
جايز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة موجودة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم
اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا تعلل اصلا يدل على
ذلك ان عالمية الله تعالى عند المعتزلة ليست معللة بذات الواجب تعالى كما انها ليست معللة بالعلم دل على
ذلك كلامه في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول **قوله** ويلزمه مماثلة الرب للمربوب
فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما بالكنا وليس احدهما بسبب الكنا فلا يلزم مماثلة الرب
والمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما
ثانيا ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان احد هذه الثلثة هو الاخر اذ يحمل عليه الكلم الا ان
يقال المراد الموجود ان لا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس احدهما قائما بالكنا ليخرج الصفة
مع الموصوف **قوله** وهما معنيان يستحيل لذاتهما اه انما قال معنيان ولم يقل موجودان
كما قال في القسمين الاخرين لئلا يتوهم بناء له بحسب الظاهر للجوهر واختار على عرضيان للشعر
ترادفهما واراد بالاستحالة لذاتهما ان يكون منشاء الاستحالة هو الذوات لا المتعلق ولا استلزام
احدهما ما يستلزم سلب الاخر فلا ينافي ما سيذكره من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب
والايجاب فقط **قوله** والاعدام الاولى تقدم بيان خروجها عن بيان خروج العدم والوجود لتقييد
قوله لا يسمى عرضا واما الاعراض القديمة القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا **قوله**
تخرج العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان العلمين يمتنع اجتماعهما
لكن بواسطة متعلقهما **قوله** فحقه ان يفيد تعميم الحد لانه اذا كان قيدا للمنفي يكون النفي راجعا
اليه فينتفي وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتهما فليس قيدا للمنفي اعني الاجتماع
بل قيد للنفي اعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع
في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم
من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص اعم **قوله** ويرد عليه انها امور اعتبارية
وقد يتعسف ويقال لجواز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون الاضافات
اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما سينقل
الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان
قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان

الاحتراز ههنا عن الخروج وثمه عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين لا بد
ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على راي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان
مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رايهم كما
سياتي في مباحث العلم فتامل **قوله** كالاضافات والاعتبارات فان العقل اه نقل عن الشارح
انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعا مع جريان التضاد فيها
على زعمه **قوله** بخلافه ههنا فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فايدة
ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند
المتكلمين وضدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لا من
جهة واحدة وسياتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم قايم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا
الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما صرح به
وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور
اعتبارية خارجة عن ماهيتها بل لا تعدد كون فيما ذكر من التصوير فان فيه كونا واحدا عرض له انه اجتماع
بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه في ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن
ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سياتي
مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى
قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كتابته **قوله** فانه يضاد قيام الجهل اه تضاد العلم والجهل
المركب انما هو عند بعض المعتزلة والاكثر منهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم قد
تطلق الضدان على المتماثلين كما سياتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز
قوله يرد عليهم الموت والحيوة اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما **قوله**
قال صاحب الغنية اه فقيل كان الشارح استبعد جعل الموت ضدا للحيوة على تقدير وجوديته
فنقل كلام الغنية اشارة الى احتمال خلل في النقل من المص فان كلامه في العلم والموت لا في الموت
والحيوة لكنه مندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم
لذاتيهما وكان المص غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص ماخوذ من ابكار الافكار فان الاعتراض
هناك بالموت والحيوة **قوله** فخرج عن الحد المثلان اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة
الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحي
فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا نظرا الى احتمالين اولان المراد بالعبارات معنى واحد
اذ قد يستعمل مرادفه **قوله** والقيام بالمحل فانه صفة نفسية كما بين الاعراض اه سنذكر

قوله وابل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا للغير
انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعد ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام
بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به اعنى المحل فان كان القيام بالمحل معتبرا في
مفهوم العرض والا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض
ذاتيا للحقيقة اذ لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول
صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل
امر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تامل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتيا للحقيقة
كان مفهوم الجوهر اعنى المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة
نفسية فتدبر قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه فقيل وعلى هذا ينتفي جواز ان يقال
المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق
قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنيا اه فقيل تفصيل البحث ان منهم من لم يشترط التغاير
في التماثل والاختلاف ومنهم القاضي ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير في الصفات
قالوا بالوصف والتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما ايضا فمراد المص
بقوله عليه اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط البتة
فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور لا القاضي حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول
ليس بعيد الا ان الامدي لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله اعلم
قوله اليه ذهب الشيخ الاشعري سيجيء في المقصد الثامن من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ
ان الاشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الاسماء والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين
لا يجتمعان لا بد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من انكار الافكار
ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عرضين
متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي
كضدين ولا يخفى عبارته عن اباء الى ذلك قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما والا خرج المتماثلين
بقوله لذاتيهما وجه اخر وهو ان المتماثلين متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما يقتضي تعدد ذاتين فان قلت
هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية
لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك
المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل
قوله فلا اشعه فلا تماثل لا يقال لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا

لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض
اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف
ما لو اجتمعا اذ ههنا يدل على اتحاد نسبتهما اليهما فان قلت يحل كل من النقطتين اللتين هما
طرفا خط واحد بمجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل واحد
مع وجود الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكره مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احد النقطتين
مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب
اخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالين والكلام فيه قوله اذ يلزم النظر في المعلوم هذا
مبني على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتامل قوله الثالث انه فيه بحث لان هذا الاشكل
مشترك الالزام لان العرض لا يبقى زمانين عند اهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال فاذا انتفى مثل
واحد يصح طرو ضده على محله الطاري عليه مثل اخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال احد
الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر لصح ان انتفاء احد الضدين في محل قابل لذاته
مصحح لاتصافه بالضد الاخر والا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعني الزوال
وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الاخر مصحح لطرو ضده
المستلزم لاجتماع الضدين فتامل قوله الرابع لو جاز اه قيل هذا من لوازم المسلك الاول
ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والامدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول قوله الى اسباب مفارقة
اما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين لما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك
في ما ذكروا واما القواعل لا بالاختيار التي بين احدهما واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان
ذلك جايز كما مر في بحث التعين قوله وكذا الكل منظور فيه قد يجاب عن هذا النظر بان ما
ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو بعض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى صورة واحدة
نقضا ولهذا قال الامدي فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الايجاب
الكلي وستعرف ما فيه قوله وقرع ان المحل الخالي عن شيء وضده المناسب بقوله
في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضارع
اي قرع ان المحل الخالي عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم
جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وح يطابق الرد المردود ولا يحتاج الى ايراد
السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح قوله اي يلزم انه لا ممكنا
وقد يقال في الجواب عن الرابع بجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا فلا معنى لقوله
لو جاز لم يمكننا الجزم اه ولا يخفى ما فيه تامل قوله لهم الجسم يغمس اه قيل مدعاهم الايجاب الكلي

والمذكور على تقدير التمام يدل على الجزئي الا انه يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي يناقض
السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد
مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي قطعا بل الايجاب الجزئي
فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله في قوة المنع فتمحل ظاهر ارتكبه القائل بلا ضرورة مع ان لفظ
لهم وقول الشارح في بيانه في اثبات جوازه ينادي على فساده وقد يقال المراد بالدليل
هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين
لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه
ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتهما ايضا ولهذا اخرج المثلان العرضيان عن
تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع بخصوصه
لا يوجد في آخر الكدر ضد الصفو والكهبة لون ليس بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وذلك
الشيء يحلك حلوكة اي اشتد سواده **قوله** الا لتضاعف افراد السواد قيل بل الحق
ان اجزاء صغارا من الصبغ يثبت ثم مثلها ثم مثلها وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة
وانه مكابرة وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم آخر وآخر وفيه بعد ايضا **قوله** والسواد
كهبتان الكدرات الثلث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كهبتان ولا حاجة
في ذلك الى اربع كدرات على ما يتوهم **قوله** وما لباقي بزوال الاول مثلا المرتبة التي تستحق
لاسم الكدرة زالت في الظلمة الثانية لصيرورتها قوية وحصلت مرتبة اخرى تستحق
لخصوصيتها اسما آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل في اول المراتب زال في ثانيها **قوله** في ذات
واحدة من جهة واحدة لا يخفى ان تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية بان
المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من اقسام المتخالفين او
ان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشرنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد ماهية
في المثلين **قوله** فتعريفهما انهما متقابلان اه يندرج فيه الاستعداد مع الكمال الاخير
لانهما ضدان **قوله** التضاد المشهوري الشامل اه يسمى هذا التضاد بالمشهوري لكونه المشهور
فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية
وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا وح يكون
تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بان الضدين
في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فهو لا يكون
فيما التقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب **قوله** كالبياض اللازم للثلج القول

بلزوم البياض للثلج كلام يحتمل لجواز تصغيره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة في المثال **قوله**
كالحركة والسكون للجسم اما مطلقا عند من يجعل الكون اول الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره **قوله**
وايضا فقد يمكن تعاقبهما اه هذا التقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين اقسام التقسيمين
بالحيثيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا **قوله**
مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو
في حيز المنع فالاقرب في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء مقيسا الى الغير لا يكون ذاتيا له
والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل **قوله** متضادة للتهور اه التهور صفة تحصل بها الاجتراء
على ما لا ينبغي الا لحوق ضرر بموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون فنون **قوله** فقد عرض لها صفة اه
قال الشارح في حواشي الطوالع ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في
التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضدا لشيء منهما **قوله** اذ ليست احدهما
في غاية البعد اه هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت
ان الكلام في ذلك فلا غبار **قوله** اشارة الى التوهم الثاني ففي العبارة حذف المضاف اي
نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام هذا الحذف افيد لتعدد السؤال ح بخلاف التوجيه الثاني
قوله وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي في العرض كما في جلست بالمسجد فعلى هذا تطبيق
الجواب ظاهر **قوله** كالتهور والجبن اه التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها
والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها
والمتوسط العفة والجربزة الافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسط الحكمة **قوله**
ثبت بالاستقراء فان البرهان الذي اوردوه على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على اثباته
بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس
هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن العفة والفجور مثلا سوى انه
لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين ففيه دور ظ والجواب
ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف
فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون
بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوسط وان لم يشترط فبطلانه ظ كما في انواع اللون والجواب
منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متساويين يكونان معا في غاية الخلاف الثالث
والاستقراء هو الذي دل على انتفائه الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض
على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السواد المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة

في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن مع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لحصة قوله لان المتضايفين على تقدير وجودهما اه ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن الحكم بخاصية الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس فايدة ظاهرة قوله قيل وكذا الحال في المتماثلين اي لا دخلان في الضدين كدخول المتضايفين وما له المتوهم الذي يوجب على الاشعري ان يحمل المتضادين مثلا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المص عد المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القيل واما على سبيل التشبيه كما قلنا قوله بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت اخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن التشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه قوله اذا لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع قوله ولذلك صرح الشارح المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما اه قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظ ان منشاء الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القايم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال قوله قد يسمى تباينا انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنايم واللانايم قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان نقل عنه رحمه الله ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء مغاير لما اضيف اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللااشعة واللاامكنة اذ لا يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة

بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الاخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة ارتفاع ملكيتهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكيته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شانه شخصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط بما من شان شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان قوله فهو البصر بعينه رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحد ان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه انه ان اراد به ان تقابل الاعمى يعني سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فنعم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه هذا على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع قوله على ان المراد بالوجودي قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء اخر وح لا كلفة في ذلك قوله فادخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني فما مر من احد المتقابلين في هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص قوله واما عدم اللازم اه اعتراض على المص وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل ولا يحتمل التقدير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققه قوله يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كانه يريد انه يجوز ان تكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب

قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبر من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب
والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان بينهما تضاد بالنسبة الى
اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل قوله الثالث مقصوده بهذا البحث بيان
ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان
واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل قوله ولا سلب في الحقيقة فيشكل فيه نظر اذ خرج
لا يرد مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقضا على المص لانهما داخلان على
تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما
سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض
مثلا على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور
للمص والحق ان دخول مفهوم كلمة لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض
عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضايفين بحيث
اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد قوله فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
الظاهر انه اعتراض على المص حيث عد الانسان واللاانسان من الايجاب والسلب بل على
من حصر التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان الشيخ صرح في الشفاء بان المتقابلين
بالايجاب والسلب وان لم يحتملا الصدق والكذب فيبسيط كالفرسية واللافرسية والا
فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب
والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمي ذلك العام
على سبيل التشبيه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص
ورد عليه بطلان الحصر قوله وغيرهما من الاقسام اما في تقابل التضاد والتضايف
فقط واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له
وهذا السلب المقيد يستلزم لسلب البصر مطلقا قوله والنافي للذاتي اقوى اعترض
عليه بان العرض اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن
رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لا فتقاره
في انتفاء الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار
الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر هاهنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان
رفعا للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى في النفي
والمعاندة من الرافع للعرضي لان رفعه يستلزم لرفع الماهية لا نفسه قوله وقيل بل الاقوى

هو التضاد قاله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق التنافي الذاتي
بان يكون احدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد
والبياض ونحو ذلك في غاية الظهور بخلاف التنافي قوله لما كانت العلية والمعلولية الخ لا يخفى
ان المناسب لما اورده المص في اول الموقف الثاني من تفسير الامور العامة بما لا يختص بقسم من
اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال يراد مباحثهما في الامور العامة
لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك العدم ظ في العلية عند اهل السنة لما تقرر من
قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في احكام النظر وسيصرح به في المقصد
العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق
البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان حمل مباحث العلة مع عمومها وكونها
اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد بعيدا اختار الشارح ان وجه ايراد مباحثهما
في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لا على تفسير
المص ولا يبعد ان يقرأ اورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول قوله على التصديق الضروري مطلقا
اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبه باطراف البداهة ويحتمل ان يكون
مطلقا قيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في المط قوله فالمحتاج اليه في وجود شيء
يسمى علة فيشكل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من العلة التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج
اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا يتقدم على المعلول
لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة
لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من ان
اجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس
جزء من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام
العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما داخل والاثنان انما لا يكونان جزء من العشرة بناء
على ما سبق من التحقيق وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع مم واما كون
جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج
المأخوذ في تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة
في العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والمتقدمة وكذا الزوم كون جزئها علة

انما يلزم في المعنى الاول فلكاتب ان يقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل
واحد من اجزائه المنفردة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحد
التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه قوله والعلة اما جزء الشيء المقسم في عبارة
المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه
معلول لا علة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم قوله والاول ان كان
ما به الشيء بالفعل الباء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة
هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما
لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التي بلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود
الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبتت
اما جزؤها الاول فظ واما جزؤها الثاني فلان لجزئها الاول مدخلا قريبا في وجوب حصول المركب
بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا اخرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله
في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج
اليه اولا وبالذات والمعلول انما يحتاج اولا وبالذات الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج
الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف
المادة على جزء الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا
جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع
تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل الملام قوله لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي تعينا
نوعيا باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد بحصولها بتشخصها حصول تشخص منها قوله
عين تلك الصورة اي الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا قوله بل فرد آخر من نوعها هذا على
خلاف المفهوم اي شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف
وهذا ظاهر لزوما وبطلانا قوله وان كان الشيء به بالقوة المناسب لما سبق ان يقدر هكذا
وان كان ما به الشيء بالقوة لتفيد الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما حقق لكن الشارح
اعتمد على السياق في افادة الحصر فلم يبال بتاخير الجار والمجرور مع انك قد عرفت خروجه توجه
ثم المراد ما قال الشيخ في الشفاء من ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود
بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو لحصولها حتى لو جاز وجود الصورة
بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه قوله وليس المراد بالعلة الصورية
المفهوم من هذا الكلام من اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح

للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشية الصغرى اطلاق المادة والصورة في
تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تامل كما نبهناك عليه في مباحث
النظر قوله والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول قد يكون ما به المعلول جزء منه كما في المركب من الواجب
والممكن فينبغي ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن قوله واما ما لاجله الشيء كالجلوس ظاهر كلامه
يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة ممنوع
انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية
معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس
لكن عليته في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول
اذ مآل المعنى ح انتفاء تصوره قوله والغائية لا يكون الا لفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية
لا يكون الا للمختار لا انه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
عند الاشاعرة وقوله بعد هذا او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني
على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال الصرف قوله وذلك غير واجب الا بري لما فان قلت
للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهية
فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج
المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقا عند الشيخ الاشعري
ومن يتبعه فرد ذلك الوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول فليتامل فان قلت كل
ممكن مسبوق وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فح يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب
قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءا من العلة التامة وان اشار اليه صاحب
السلم وانكر لهذا السبق الوجوب للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة
متاخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل
التفتازاني الى جوابه بان الوجوب عندهم تاكد الوجود فلم يعتبروه جزءا من العلة التامة بل
اعتبروه اثرا لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لا شعار لفظ الجميع
بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية ما يقال
فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يضر في التوقف فيلزم التركيب
قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ لا ندري لا يتوقف المعلول
على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لا حقيقيا
هذا قد بقي ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته

وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب العلة
ايضا الا يرى ان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا
فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول معتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان
الامكان من شرائط التاثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراطه امر في تاثيره فليتامل **قوله** والعلة الناقصة
متقدمة قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزءا من العلة التامة
قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل اه فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق اثرا للعلة التامة
وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق على الشيء سابق عليه بان يكون سابقا فتامل **قوله** فضلا
عنها مع انضمام امرين آخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع
المركب من الماهية والامرين تقدما ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية
متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وهذا
معنى قوله فضلا عنها اه **قوله** لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا لان الكلام
في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما
يجدي في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف **قوله** وجزء ايضا من العلة التامة هذا تاكيد
لقوله فان من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فتامل ولك ان تحمله على التاسيس بناء على ان
في لفظ ايضا اشعارا بانه كساير الاجزاء لا الانحطاط حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة وانت
خبير بان التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه **قوله** لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
قيل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول يحتاج
اليه ولا يصدق عليه انه جزء من المعلول او مادته ولا صورته ولا يغني بعلام الحصر الا وجود شيء
يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام واجيب
بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل
المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل
بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يحسن ان لا يذكر
العلة الغائية لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة
احتياج الفاعل بالفعل اليها لا اولا وبالذات **قوله** الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع عند
المص من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وافراده بالذكر ارتفاع الموانع
ههنا عطف الخاص على العام لخفاء امره **قوله** وان يكون من جنس وجوده وعدمه كما يعد
كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها

في المعد فالكاف مقحمة بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش في الانحصار
بان نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من اثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب
للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة على ان يتهيا القابل للمقبول تهيا كافيا لقبوله مقارنا
لعدمه حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لازم له
لا يفارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان اثر المعد لازما له ادرج
في عداده ولم يعد من اجزاء العلة التامة استقلالا **قوله** فما قيل من ان العلة التامة للموجود
لا يخفى ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول
ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان يكون موجودة بهذا المعنى فلا وجه ههنا
للتخصيص بالموجود اذ لا شك في ذلك العدول الى خصوصيات تلك الامور حتى يتوجه التخصيص بان
بعضها انما يجري في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره اذ المعدوم
الذي هو علته بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه **قوله** واما الموضوع فهو مع
كونه خارجا اه وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية
ولتقاربهما اكتفى في الاعتذار بذكر احدهما **قوله** اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان وجه التفسير
التنصيص على المراد ودفع ابهام العبارة عدم جواز التعليل بمستقلين ولو على سبيل التوارد
ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتاثير كما يسبق الى الفهم من العبارة الواقعة في
المستدل لان كلا التاثير احدهما او كليهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح
في تقدير الوجه الثاني فاطلاق التاثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها والاستدلال على
هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي ثبت عدم جواز
تعددها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص
بالفعل استقلالا بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت
اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه
الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز
ان يجتمع جملتان كل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل
منهما ولو بما فيها وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم
جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة الى العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول
اليها فما هو الجواب فهو الجواب **قوله** فان عدم المعلول بعدم الاولى ورد عليه انه يجوز
ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فينتفي ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول

بايجاد الاولى ويحصل الوجود الاخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة
لم تخل عن وجود قط والتحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين
على طريق تعاقب الصور ولا بد له لابطاله من دليل وثبت ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجود فلعل
حصول وجود آخر يزول تشخصه ويصير شخصاً آخر فلا يتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولك
ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة يفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الآن او
الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين
زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقياً وذلك لا ينافي الاستقلال العلة على انهم ادعوا
عدم جواز بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب
بهذا الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود الحاصل
بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لا يهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول
بعد العلة الفاعلية باي وجه كان وايضاً امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو المبني لتمام الدليل **قوله**
ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين ضرورية التغاير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول
الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى كيف وانه ظاهر البطلان ولو صح لصير اليه من
اول الامر في اثبات المط من غير احتياج الى التطويل بل لخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير
وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعي
ايضاً بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذا لم يعتبر حركة الاوج
وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان
تحت مطلق حركة الشمس **قوله** قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجه الامر بالتامل ان حاصل
هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال
بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر ظاهر
لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز
ان يكون المعلول باعتبار علة كل منهما مستغنياً عن الآخر وباعتبار علة الاخرى محتاجاً اليه
وان اريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم ويحتاج الى ان يقال المراد هو الاول
ويلزم مما ذكرتم اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول
قوله لامتناع اجتماع المثلين قد مر ان اكثر زمرة من المعتزلة لم يجوز اجتماع الحركتين فالبعض المستدل
هو تلك الشرذمة **قوله** فان استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر استقلال
كل منهما بايجاد تلك المرتبة للحركة قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما بعد اجتماع

وان سلم ذلك في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى
تبدل الحركة الشخصية ينافي ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك لمحرك ما اذا تحرك بمحرك آخر قبل
انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضاً بان
اثرهما متغايران مع ان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية لاتصاله وفيه ما ستعرفه **قوله** اي تعليل
الواحد بالنوع بمستقلتين قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذ هو
المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان
دليل النافين يمنع جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع او
متفقتين وهو الذي اشار اليه المص بقوله فان قيل اه فلذا اكتفى المص في عنوان البحث بمستقلتين
مطلقاً واما اورده في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين
بالطريق الاولى **قوله** لا على معنى ان الطبيعة اه مبادرة الى التحقيق لحق وان كان المناسب
لايراد قوله فان قيل الماهية اه ان يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذي نفاه حتى يتوجه ذلك
القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب **قوله** لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة اه
قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع واحد يدفع بان المراد بالنوع
ما هو اعم من الحقيقي وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين وان قوله
وايضاً فالحرارة الخ في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره
قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به **قوله** وان اعتبر
افرادها كان كل من العلة والمعلول متعدداً فقيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول
متعدداً ان الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة
والمعلول ونقل كلام الملخص لانه يرتبط به قوله فان قيل لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام
وفيه ان هذا وان كان يتبادر الى الفهم من سياق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضاً الا ان
المعلول اللازم مما ذكر تعدد تشخص فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد
مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف
النوعي كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره
اولاً من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة
علة او معلولاً على ما يتبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما سيشير اليه **قوله** والا استغنت عنهما
اذ لا محال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى **قوله** وتلخيص النظر اه الجواب عن هذا النظر
مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقراً

الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض
للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة مرجحها فيلزم
احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد الا لزم
محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود دون التي لم توجد
بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن خصوصية كل
من العلتين لم يحتمل تعيين كل من العلتين احتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان
مقتضى ذات المعلول لم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة
زوالها بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون
الذات منشأ لشيء منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن
فح جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتهما والاستغناء عن كل منهما باعتبار
علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا الكلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء
عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في
نفسه او امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم
واليه يبتني كلامهم في مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون في اثبات ان الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد
اورده المص في المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولى
للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه بجواز ان
يكون منشأ عدم الاحتياج علية الاخرى وجوابه بوجه اخر لا لما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتامل
قوله يجوز عندنا يعني الاشاعرة وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر
هو قول المص ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا
واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وبهذا لا ينتقض على اصل المعتزلة لانهم قد
يعللون بعض الممكنات ببعض اخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل
عديدة ولهذا لا يفردون بالذكر ويندرجون في عداد الاشاعرة في اكثر المواضع ولهذا وجه تخصيص
المص الاشاعرة بالذكر فلا اهتمام **قوله** او قابل كالعقل الفعال على رايهم قيل لما جوزوا
ذلك فلم لا يستندون الموجودات الى الله تعالى اختيارا ابتداء باعتبار تكثر القوابل عن الماهيات الممكنة
واجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان
لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقق التمييز والتكثر في علم الفعال فلم لا يكفي

هذا القدر فتامل **قوله** فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد قيل صدور الاثر عن الواجب
يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا
لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة فلا يجوز ان يكون ممكنا اخر لبطلان التسلسل فتعين ان
يكون واجبا والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر اولا فينحصر الاثر في
الاول **قوله** ولا اعتبارية واعلم ان المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور واحد حقيقي عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول
متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا
عرض ولا حادث ونحو ذلك **قوله** ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية
قيل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم في استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد
الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة
ودليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات بل بحسب تعدد المعلولات وبقدره والصفات
المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والذي تفرد به الاشعري صفات عديدة فعلى تقدير تسليم
قاعدتهم كيف يستندون المعلولات المتكثرة كثرة لا تحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة
الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقي بذلك المعنى عندهم واما صدور
الموجودات باسرها عنه تعالى فباعتبار تعلقات ارادته الثاني انا ننقل الكلام الى كيفية صدور
تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة
من جهة الارادة او تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات
وان كون علة الاحتياج هي الحدوث في غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان
كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفي بالكثرة من جهة
السلوب والحق ان مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الخ الاعتراض على المص لان المفهوم من
كلامه ان الواجب تعالى مندرج في موضوع الصفة الكلية اعني قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع انه
ليس كذلك عند الاشاعرة وانه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتامل **قوله** وقد يتوهم اه هذا التوهم يبطله
استدلال المتكلمين على المدعى بعلية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لان العلة ههنا على تقدير
التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعا فتامل **قوله** لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج
في القاعدة اه قيل مراده بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور
الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار اذ بعد صدور الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر
عن الوحدة الحقيقية قطعا لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم انه لو اوجب

اذا كان واحدا حقيقياً قيل تعلق الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا
كان المختار واحدا حقيقيا فبحسب الاختيار فيجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا
كلام لا غبار عليه فليتامل **قوله** لنافي اثبات الجواز الجوهرية قيل عليه لما كان الحوادث
مستندة اليه تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين
عن الواحد الحقيقي ولا وجه في اثبات المدعى بمجرد البناء على الالزام **قوله** الا ببيان بساطة العلة
هي الجوهرية مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فالعلة
هي مجموع ما فيها ولها شيء واحد مستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحدة سوى
هذا او الحاصل ان المناقشة انما يرد اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر
باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لا نم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول
الاعراض لكون متبوعية اشرف من التحيز الذي بعد الاحتياج الى التحيز فيجوز ان يستند الاشرف الى الاشرف
والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب **قوله** لان الجوهر
عندهم خمسة اقسام الاشياء خمسة كه زجو هر عبارتست عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورت
ولا وجود للجوهر الفرد عندهم قيل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية
وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون مبادى
آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدأ للمشي وباعتبار كونه انسانا
مبدأ للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى
من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية **قوله** قيل ويمكن اخذه الزاميا سمع منه ايه انه اشارة
الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود لكل النسب والا فلما ثبت بحث يتناول القابليات **قوله**
لكان مصدريته آغير مصدريته ب فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل فيه
المصدر بيانه **قوله** فان دخل فيه ما في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير
والاولى فان دخلا **قوله** لكان مصدر المصدريتهما هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفي
السابق فلا بد ان نضم اليه مقدمات آخر كما ظهر من التقرير المبسوط **قوله** والجواب عن الاول
ان المصدرية امر اعتباري اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها
محال قطعا واجيب بانه لا نسلم اذ ليس لها وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف
العلة الموجبة بها ممكنا خارجيا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى مصدرية
اخرى فيه ما اشرنا اليه في بحث وجود الواجب **قوله** فالسرفي الامور الاعتبارية غير ممتنع فيه بحث
لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى حتى يتسلسل وان يقال المجموع المصدرية الغير المتناهية

يحتاج لا يشذ عنها شيء يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً والحاصل انه
لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه آخر **قوله** وانه يحتمل ان يكون لها خصوصية فان
قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة
ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما في الانواع
المنحصر كل منها في شخص ولا يلزم تعدد جهات العلة لذلك قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين
لا يقتضي العلة كما سيأتي تحقيقه **قوله** اذ ليس هناك جهة اخرى اه سياق كلامه يدل على انه
لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون
خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدر الهذه الجهة
ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى وننقل الكلام فيها فتأمل **قوله** ولهذا
قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا حمل
هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة
المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد
وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا الحكم لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا
يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض واما
كثير مما اوقع الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله
بعد التنزل او تسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد
ام لا نحن نقول نعم وكيف لا وله ذات هي وجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا **قوله** قلنا
لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه
خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل الممكنات
مستندا الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث
عالم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله
قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف
على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر
وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصاف اللازم له فبعد تسليم
اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكرناه
فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز
ان يوجد الفاعل البسيط اشياء ويعرض له سلب بعض الاشياء عنه ثم يكون هذا السلب منشأ لايجاد

شئ آخر لا بد لسفه من دليل قوله وان قيد ساحديهما بالدوام كانت كاذبة فيه منع ظ
لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه الجبان تقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين
المذكورتين مطلقتان قوله من جهة واحدة تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا
ذا جهة واحدة توطئة لرد جواب المص الذي سيذكره قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا اه هذا
مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور عنه ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما
مضى قوله فهو مصدر للفعل والقبول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشئ وفاعلا
لآخر بل نفي القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع
الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شيئين قوله واجيب بان الفاعل وحده
فيه بحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل بل هو محل النزاع ففاعله قد يكون
وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن
كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء في
محل النزاع اذ لا استقلال لشئ من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول ومن شرط
التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل
شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشئ الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وحده فان قلت
ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهوم الفاعل والقابل
ولا يدل على ان الشئ الواحد لا يكون متصفا بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتامل هذا وقد يدفع
جواب الشارح ايضا بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع
الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة
بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وسيطلع في المقصد السادس
على سقوط هذا الكلام بقي ههنا شئ وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافي ما ذكره
في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المخالفتين بمحله اما وحده او منضما الى غيره اه فانه
صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم
يظهر فائدة تعدد بها فتامل جوابه قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط قال
الاستاد هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل
ان يكون شئ واجبا لشئ في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كان من جهتين او من جهة واحدة
نعم يجوز ان يقتضي جهة شئ وجوب شئ آخر له ولا تقتضي جهة الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي

احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء
واقتضاء العدم بين قوله تصحيح الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتان قبيل الفعل
والقبول يكون احديهما مبدا للفعل والاخرى مبدا للقبول لم يرد الشارح بان الكلام في
ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكر يكون الجهة متعددة ورد لا يرد ما ذكره
الاستاد فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشئ بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب شرط آخر
كان نسبة ذلك الشئ بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح
وسيأتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام قوله لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المقبولات
مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلك له
وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا
للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله له في الجملة فلا يلزم منه التنافي كيف
ولو لم يلزم التنافي بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شئ مع ما ينافي قسما منه كان لا يجوز ان يجتمع
كون الشئ ابيض مع كونه ما شيئا لان كونه ما شيئا يحتمل كونه اسود قوله اي لا نعني ان تفعل حركة
لا يكون حركة اخرى اسرع منها هذا التفسير وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى
عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية الشدة في الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي
بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاصحاح الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب العدة والعدة انما
هو في خصوصية الحركة قوله واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان اه حاصله انه يعتبر انتقاص
الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة
في مرات الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد
ظ البطلان نقل عن كلام الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المص له وفيه تامل لان المص جوز
في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان تقع في جزئه حركة محققة فلا يجري فيه وجه الابطال الذي
ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المص هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور البطلان عندهم
لا على زعم المص فتامل قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة اه المراد هو الحركة بمعنى القطع واما
الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ولا توصف الجسم باعتبار فعله اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها
لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انه لا حركة اسرع منها كما
اشار اليه الشارح والسرعة والبطؤ باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم
التناهي فيها باعتبار ان الزمان وصل بقبول الانفصال الى الغير المتناهية الى ما انطوى هذه الحركة
عليها كما عرفت والزمان لا يصل الى الان ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان

امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود بناء على انه حاصل من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى
التوسط كما سياتي فلذلك اعتبر ايراد القوة الجسمانية **قوله** واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد
جوزوا المتكلمين الاشاعرة القائلة باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية
تاثيرا كما سياتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تاثير القوة الجسمانية في المدة
ويحتمل ان اطلاق التاثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة فيه تطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجاز
بحسب التسبب الظاهر اي على سبيل جري العادة فمحصل النزاع انا نحكم بعدم تناهي التسبب الظاهري
بين القوى الجسمانية والاثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم
هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو بطريق الكسب والمباشرة ابعد **قوله** بضعف قوة النصف اي
نصف الضعف لا نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم **قوله** وذلك غير مسلم عندنا يعني الاشاعرة واما المتكلم
الموافقون للحكماء في اثبات القوى الطبيعية وتاثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على
بعده من المنوع **قوله** قلت معنى كلامهم انها مؤثرة حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي الاثر
الظاهري والترتب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والاثار وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء
اصل التاثير **قوله** فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين لعدمت تلك القوة بالكلية وذلك لعدم صلوح المحل
ثم هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لا يلزم
ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريكه اصلا هذا التوجيه ما ذكره في تحف
اذ لا حاجة لهم في اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغير
بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي
اسسا له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوة ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف
قوة هذا الجسم ثم سياق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون ازيد من قوة الجسم الاول بمقدار
متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ما ذكره من ان القوة تنقسم
بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة
الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال يكفي في قدرة ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم
حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف
ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاوقة فيه مع اتحاد
القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناه لاتحاد مبدا الحركتين بالفرض فيلزم
الانقطاع كما ذكره في الشرح **قوله** فان عشرة اذا القواه هذا بطريق التمثيل والتوضيح للمنع
السابق والا فللقائل ان يقول كلا منا في التحريك الطبيعي الذي لا معاوق فيه والواحد من العشرة

في الصورة المذكورة انما لا يقوى على نقل ذلك الحجر بسبب المعاوقة التي لا تقاومها قوة الواحد
بالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين وتحريك
القوتين جسميهما لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف
قوة الكل ضعف الكل باعتبار انها انما حملت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة
لذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة
فتامل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون تاثير ما وان كان ضعيفا **قوله** فلا يكون انقسامها على حسب
انقسام الجسم كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيما مر الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال
كون نسبة نصف القوة الى كلها في العمل بقدر متناه وان لم يكن بالتنصيف بعينها **قوله** المقابل
للتحريك القسري احتراز عن المقابل للتحريك الارادي اذ الكلام فيه بخصوصه **قوله** مع ان اكثر تلك
النفوس وهي الحيوانية كذا سمع منه **قوله** فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل وان
فرض ضعف قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف **قوله** وقد يعد هذا
المنع مكابرة وللقائل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها
مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبر التطبيق
الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الاخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث
بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت من جانب
الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انها غير متناهية في الماضي عندهم **قوله** ثم انه اي هذا
الدليل منقوض اه ان حمل النقض على المصطلح الظ وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه
ان النقض انما يتم اذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الافلاك
الذي هو شرط الحركة الجزئية بجزء القوة ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم
في حيز المنع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان
مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيد كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها اثارها المنطبعة
في اجرامها غير متناهية عندكم **قوله** لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار فانه لو ثبت
انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك
النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه
بواسطة كل القوة انما يلزم لو وجب التفاوت بالتنصيف في مبدا التحريك نفسه وبهذا امكن
ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الجواب المذكور انما يتم
على مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظ

مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا قوله لانها المباشرة
للتحريكات عندهم المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات
جميعا هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك
الجزئيات كالخيال لنا بالنسبة الى نفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع
جرم الفلك مع القول بان المباشر للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر
وانما يظهر على ما ذكر الامام الرازي وانكر عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هي النفس المجردة
ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتامل قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد
بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة ايضا كما في البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات
فقد عرفت انها لا تتقدم على المعلول اصلا ثم لا تعقل كون كل من مركبتين علة تامة للاخرى
فلا حاجة الى نفيه قوله قال فالاولى ان يقال ذكره بعد التنزل عن بداهة المدعى كما عرف العلم بعد
التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التشبيه يمنعه السياق قوله والاقوى في الاستدلال فيه
بحث لان هذا الاستدلال انما يتبين كون كل من الشيئين علة مستلزمة للاخر والمدعى اعم من ذلك
وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما في كون كل منهما فاعلا
للآخر مع توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة
المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل
الوجوب على قياس ما سلف لكن في المقصد الرابع كما هو تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققنا
هناك قوله لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة
تكون بخصوصها مقتضية لمعلول بخصوصه والمعلول المخصوص يستدعي لا محالة علة ما فالعلية مستندة
الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان
ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم
بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان يحل حديث اشكال بناء على ان اقتضاء
العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه فتامل قوله يكفيه التغاير
الاعتباري التغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا عليه ثم هذا التغاير
الاعتباري لا ينافي الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري
لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور
بين الشيء ونفسه فلو حمل اليه ههنا لعاد الاعتراض الوارد على الدليل الاول وهو الذي فر منه
هذا المستدل قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة فيقال هذا ليس بشيء لان الدور

هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على
كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده
فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان
الشارح حمل كلام المحشي على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون آ موقوفا على ب في
وجوده وب موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا زاده بانتفاء الدور حينئذ كيف ولو لم يحمل عليه
بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة
ونشأ من هذه الجهة المفتقر به والمفتقر اليه وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة للاخرى كانت
تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشيء لازم لذلك الشيء ولو توسط
صفة المفتقر به والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع ما بين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى
تامل قوله ولك ان تحمل على المعنى الاول الذي هو الصحيح وجه الفساد الذي اشار اليه الشارح هو ان
العلة المعينة يستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله يحتاج هذه العلة اذ لا يحتاج اليها من حيث
هي ان يكون لها معلول قوله لانها اعتبارية ان الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى
الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصافنا بها فظهر الفرق بينها وبين الممكن
المعدوم فلا يرد ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار
للمتصف بها يكون باعتبار امكان اتصاف الموضوع بها يكفي في الايراد فالوجه هو الجواب الثاني قوله ومع
ما سبق من جواب شبهة الامام انما هو بيان الموصول بقوله من جواب رد الرغم من زعم ان المراد
بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة قوله الاولى
هو مبنى الدليل المرضي عنده المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنونه
بالاقوى لان السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثاني اقوى من الاول ورود
هذا الاعتراض عليه قوله العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة لا شك ان مقدمة ابطال التسلسل
وجوب وجود العلة في جميع زمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل
باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سيأتي لكن ظ قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة
لا معلول وكذا سياق اعتراضه مشعر بان المراد وجوب اجتماعهما مع المعلول ولو في بعض
ازمانه فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارنته الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة
في بقائه كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع
ازمانه ويتم المط قوله وينتهي الى التحاكم الى غير النهاية وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك
المقدمة وهو برهان التطبيق مع كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلا يلزم المصادرة

كما ظن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو ملتزم
قوله لانه ليس موجبا اه قيل عليه الايجاب امر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف وهي تحقق
ايجاب آخر ويلزم التسلسل قوله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول اذا لم يكن فان قلت لزوم
الايجاب اما على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور
الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول تعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى
نفس الحصول قوله احدهما لازم الانتفاء يعني احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء
احد الامرين لا على التعيين في اول الوهلة قوله اي لا تمايز بينهما اه لم يذكر احتمال عبارة المتن
لدعوى اتحاد الوجود والايجاد لظهوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده هاهنا
هو عين ايجاده اياه او هما بحيث لا يتصور اه الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد هاهنا لا ينافي
ما سبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده
من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا قيل قوله
وليس ذلك المجموع الموجود بواجب اذ كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج
الى هذه المقدمة كما لا يخفى قوله والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي هذا التقرير
انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان
كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان تبطل هذا ايضا بان جميع الآحاد على هذا
التقدير ايضا محتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كان مركبا من الخارج
وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب علة كذلك لكل جزئه لكان ذلك
الجزء مؤثرا في نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها وموثرا استقلالا في
بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا استقلالا فيه
هف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع
ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة
ويبطل ببرهان التطبيق عندنا قوله وح نقول جميع تلك العلل هذا بحث لان المعترض صرح مرارا
ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها
بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني ان يعلل كل واحد من الآحاد
المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ومما نقص منه بواحد او باثنين او بثلثة الى غير ذلك
يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعللها علل الافراد وكذا الم اه بما قبله
فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا والثاني علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول

والثاني والثالث وغيرهما الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح
في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قيل اه وح يندفع عنه جواب الشارح قطعا اذ قد علم ان
مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزء منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول
فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديدا قبيحا لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الآحاد
التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه
الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة ولا خفاء في قبحه نعم قد يناقش ايضا بان هذا
الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل
وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات وقد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات
الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظ وههنا مناقشة على الحكماء لا بد
ان ننبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل
واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة
مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظ ولا يجوز ان يكون خارجة عنها
والا كانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور امرين عنه
وقد اسندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لا بد ان يكون واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد
العلل والحاصل ان القول بتناهي سلسلة العلل الى الواجب وح منع جواز صدور اثرين عن مؤثر
واحد متناقضان وكانا انما اشرنا اليه في دليل المقصد الثالث مما يمكن ان يندفع به هذا الاعتراض فليتأمل
فيه قوله على سبيل الدور او لا على سبيل الدور اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد
بالآحاد على سبيل الدور كان مغايرا للآخر فيه ولا ضير لان المقصود بيان ان مطلق تعليل المجموع
بالمجموع محال بداهة سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدده او
على سبيل الدور كما في صورة اخرى وقد يقال معنى كلامه انا قلنا اولا ان في تعليل الآحاد بالآحاد
تعليل المجموع بالمجموع وهو بط بداهة سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد
فانه لا يضر ذلك القول بالجزم بان تعليل المجموع بالمجموع بط وهو الفرض على سبيل الدور او لم نقل بان
فيه ذلك فانه ايضا لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور قوله والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة
لئلا يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان
يكون موجدا له بما هو داخل فيها للقطع بان آ اذا اوجد ج وب اذا اوجد د كان مجموع آب علة مستقلة
لمجموع ج د مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للسلسلة فعلته اولى منه
بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة

او لكفاية [illegible] بالجملة والتفصيل [illegible]

مثلا اذا علل آ بـ ج وعلل ب بـ د [illegible] المجموع بالمجموع

اولی بالعلة للسلسلة من سایر الاجزاء لاستقلاله بایجادها من غیر احتیاج الی معاون بخلاف غیره
من الاجزاء فانه یحتاج الی معاون فی الایجاد وهو العلة القریبة واما المعلول الاخیر فلیس بمعاون فی ایجاد
السلسلة اذ لیس علة لشیء اصلاً قوله وبهذا تبین بطلان ما قیل اه قد عرفت بما حررنا فی الحاشیة
السابقة اندفاع هذا الکلام فان قلت المراد بالعلة فی تقریر الدلیل هو الفاعل المستقل علی معنی ان
لا یستند شیء من اجزاء السلسلة الا الیه او الی ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخیر الی نهایة لیس فاعلاً
مستقلاً بهذا المعنی وهو ظ وایضا ما قبل المعلول الاخیر لم یجب جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخیر ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والکلام فیما اوجب الجملة بذاته فاندفع الاعتراض قلنا الجواب
عن الاول الذی ذکره المص فی الالهیات ان المعلوم لنا هو ان کل ممکن مرکب من الممکنات لا بد له من فاعل
مستقل بمعنی ان لا یحتاج المرکب الی فاعل خارج عنه وما قبل المعلول الاخیر مستقل بهذا المعنی
واما الاحتیاج الی فاعل مستقل بذلک المعنی فلا نم ذلک وعن الثانی الذی ذکره الشارح فی حواشی التجرید ان
المعلول الاخیر مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فکیف یتصور وجوب السلسلة بهما وهو
تعلیل الشیء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ علی هذا التقدیر لم
یحتج السلسلة الی علة خارجة عنها حتی یلزم انقطاعها ویثبت الواجب کما هو المدعی ولیس المقصود
من الاعتراض الا هذا قوله هذا اذا کان السیر فی جانب العلة ای الغرض بطریق التصاعد واما
فرض الجملة الثانیة مما قبل المعلول فهو بطریق الانسبیة لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثالثة اولا
وعلی هذا القیاس فرض الجملة الثانیة مما بعد العلة فی ابطال السیر من جانب المعلول قوله کانت
الناقصة کالزایدة ای مساویة لها لان الزیادة غیر معقولة فکانها غیر محتملة علی ان انقطاع الزایدة
یستلزم التناهی فیه المط وههنا بحث وهو انه ان ارید بکون الناقصة کالزایدة التساوی بمعنی
توافق هذین الکمیتین فلیس بلازم اذ لا حد فی الجملتین من جانب اللاتناهی وان ارید به عدم قصورها
عن وقوع کل جزء من احدهما بمقابلة جزء من الآخر فمسلم لکنه لا استحالة فیه فان ذلک من عدم التناهی
لا من التساوی فی المقدار قوله کالنفوس الناطقة المفارقة والفلاسفة القائلون بعدم تناهی
النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان یدعون عدم جریان برهان
التطبیق فیها اما لعدم الترتیب بینها او لعدم اجتماعها فی الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الی ازمنة
حدوثها یتحقق الترتیب ولا یتحقق الاجتماع فی الوجود لامتناع اجتماع تلک الازمنة وان لم یعتبر
بل اخذ ذواتها لم یکن مرتبة واما الجواب بانه قد یحدث منها جملة فی زمان وقد یخلو زمان عن حدوث
شیء منها فلا یجری التطبیق فیما بین آحادها فلا یتم لان لنا ان نطبق بین النفوس الحادثة فی
اجزاء الزمان سواء کان الحادث فی کل واحد من الاجزاء واحدا او اکثر فان تناهیها

یستلزم تناهی آحادها لان الحادث فی کل زمان متناه قوله والجواب عن هذا النقض اه
قال الاستاد المحقق فی الذخر اعلم ان معنی النقض جریان الدلیل بجمیع مقدماته فی شیء
مع تخلف الحکم عنه فجوابه اما بمنع جریان الدلیل فی صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فیها واما
بمنع تخلف الحکم عنه فیها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذکور بمنع جریان الدلیل فی الاعداد
کما فصل فی الشرح ونحن نجیب عنه بمنع تخلف الحکم فی صورة النقض اذ الحکم ههنا استحالة وجود
امور غیر متناهیة والحکم فی مراتب الاعداد کذلک لانها وان کانت غیر متناهیة لکن لا یمکن وجودها
عندنا اذ العدد عند المتکلمین من الامور الاعتباریة فلا یمکن وجوده فی الخارج اصلا وفی الذهن
غیر متناه مفصلاً ولا تسع فی وجوده فی الذهن کذلک محالا هذا کلامه واقول من جملة وجوه النقض
استلزام تمام الدلیل للمحال کما صرح به الشارح فی حواشی المطالع والنقض المذکور ههنا من
هذا القبیل اذ حاصله ان الدلیل لو تم لدل علی تناهی مراتب الاعداد وان کانت اعتباریة
لجریانه فیها مع انها غیر متناهیة فی نفس الامر فالجواب ح ما ذکره المحققون لا ما ذکره الاستاد
فتأمل قوله فیسقط عنهم النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم لیس علی ما یتوهم من عدم العدد
فانه موجود عندهم بل عدم الترتیب بناء علی ما هو المختار عندهم من ان کل عدد مرکب من الوحدات
لا الاعداد التی تحته کما سیاتی وبهذا یظهر ان النقض علی من قال من الحکماء بترکب بعض الاعداد
من البعض وعدم تناهی النفوس الناطقة مثلا وارد قطعا الا ان یقولوا بعدمیة الوحدة قوله
اذ لیست مجتمعة بحسب الخارج فی زمان اصلاً فیه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع فی
الوجود الخارجی لکنها مجتمعة فی الوجود الظلی عندهم لکونها ثابتة فی علم المبادی العالیة لانهم قائلون
بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشیاء فیها بل علم المبدأ الاول ایضا عند الشیخ
ابی علی کذلک وهذا الاجتماع کاف فی جریان برهان التطبیق والتضایف دلیلهم علی اصولهم
لان علم المبادی العالیة بالاشیاء عندهم انما هی بسبب العلم بعللها کما صرح به الرازی فی النمط
السابع من المحاکمات وکل حادث جزء من علة حادث آخر فیکون علم کل واحد من الحوادث جزء
من علة علم الآخر فیحصل الترتیب الطبیعی بحسب الوجود الظلی وان فرض عدم کفایة علمها
للحوادث باوقاتها الواقعة هی فیها فی الترتیب بحسب الاوقات للزمان الا ان یقال عبارة الرازی
هکذا ثبت ان ذات المبداء الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فیجوز
ان یکون اطلاق العلة علی العلم بالعلة بطریق المشاکلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا
بان العلم التام بالعلة یستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان یعلم ذاتها مع ما لها
من الصفات التی هی من جملتها العلیة والعلم بالعلیة لا یمکن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الا

علة للعلم الآخر فتعاد حده اكتفى وايضا العلم بالعلية يتوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة
الاضافة على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له قوله وكذا لا يتم التطبيق لو كانت
الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اه فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من آحاد
الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة
وان لم يكن بين آحادهما ترتيب في العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض
الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتيب مما لا يحتاج اليه
في اجراء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة
الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان لزم
كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة
وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر منطابقتان
لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجبليين والرمل
الذي اورده للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما
فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على
المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد قوله ما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه لانحصاره بين حاصرين
اذ لا شيء بين المعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه قوله والمراد ان المجموع لو زاد بعض
لا يزيد انه تزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ
علم زيادة الآتين على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم زيادة المجموع بالفعل
على الفرسخ بل على نصف فرسخ واما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد
الا بجزء واحد وهو ظ واليه اشار بقوله وذلك اي قوله وفرض ايضا ان المسافة تساوي
الفرسخ مع الى الجزء الاخير قوله واعترض من جنح بانه خلا شيء فيقال هذا الدليل يمكن
اجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند
الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في
هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في اي زمان فرض متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين
ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى قوله الرابع لو تسلسل العلل هذا الدليل لا يجري
فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين اي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة قوله يتوقف
عليه تأثير المؤثر اي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل
فالشرط جزء منه كما سبق قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له قدرده الشارح فيما سبق

فلذا سكت ههنا قوله الاول في تعريفهما عد التعريف من المسائل باعتبار اشتماله الحكم الضمني قوله
اي ثبت الامور الذي اه وجه التفسير ان ظ قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام في علة
الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم قوله لو افقون لهم
في هذا اي في استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لا ينافيه
لان الاحوال ليست بموجودة قوله لكان المعدوم الممتنع مثلا اه انما قال مثلا لان المعدوم الممكن
ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتي يعني الثابت في الخارج وهو الحال
قوله اما الاول فلان المعلول ايضا اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه
معلول ليس من الدور في شيء فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة قوله فلا يصح اعتبار التعقيب
لان المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال قوله لزم منه ان تقوم العلم الظاهر
ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا
وان الايجاد في وقت تعقبه وجود المعلول من غير انفصال فيجوز قيام العلم بمحل في آن
هو غير عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما للضرورة
العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم ردا عليه قوله وايضا اعتبار
عدم المانع هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع مانع ونحو هذا القيد وان لم يذكر في
كلام المص الا انه مذكور في اصل التعريف الذي اورده ذلك المعرف ونحو الحقه الشارح
بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال
بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه تعريف
مطلق العلة على ما هو ظ الحال حيث ذكر لفظا يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع
في مطلق العلة باعتبار قسميها الآخرين والمحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال
في اعتبار الشرط قوله وسيأتي ان ايجاب العلة اه يعني لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة
الحال كاشفا عن شرط وجودي فيرد الاعتراض ايضا قوله وفيه ايضا فساد اخر قيل هذا
من المسامحات التي لا تلتبس المقصود والمراد ما يصح القول لا نفس القول قوله يخرج الصفة القديمة
هذا انما يرد اذا كان التعريفان لمثبتي الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة
فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل
الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالم لذاته واجب بلا علم يعلل هي به وهكذا البواقي
قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قيل الانسب ان يقال متغيرا بشيء او امر بترك التصريح
بالعلة لان هذا التعريف ماخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول لذا لم يتعرض

هناک بلزوم الدور قوله ای لایکون العلة خارجة عن المحل الذی اوجبت له الحکم اما فی کلام المص
بهذا لان المتبادر منه ان یکون للعلة محل البتة ویکون الخلاف فی ان حکمها هل یتعدی محلها ام لا فلا
یصح قوله وانکره البصریون من المعتزلة لان الارادة التی هی العلة لیست فی محل عندهم واما علی تفسیر
فیصح ذلک القول لان الارادة خارجة عن المحل الذی اوجبت له الحکم ثم ان ما ذکره الشارح تحریر
لمحل النزاع بعبارة ظاهرة فی المراد ولو اردنا تطبیق کلام المص علیه قلنا القول بعدم تعدی حکم
العلة عن محلها یتضمن نظاهر شیئین وجوب المحل وعدم التعدی فانکار هذا المجموع اما بانکار الامر الاول
وهو قول البصریین واما بانکار الثانی وهو قول الاستاد وسایر المعتزلة فان قلت التفسیر المذکور
لا یصح اذ یستلزم ان لا یتحقق الخلاف بین الاصحاب والمعتزلة فی توابع الحیوة لانها توجب
للمجموع حکما اذا قامت بجزء منه ولا شک ان العلة لیست خارجة عن محل الحکم الذی هو المجموع
بل متحققة فیه قلت المراد بالخروج عدم القیام فیتحقق فی الصورة المذکورة ایضا لان العلم
مثلا لیس بقائم بالمجموع فلا حاجة الی ما قیل من ان التفسیر المذکور وان لم یجر بالقیاس الی المجموع
لکن یجری بالقیاس الی الجزء الاخر الذی ثبت له الحکم ایضا فان العلة القائمة بهذا الجزء خارجة
عن ذلک الجزء الذی وجبت له الحکم علی ان هذا انما یتم ان ثبت قولهم بثبوت الحکم لکل جزء
عند قیام علة بجزء مخصوص کما قالوا بثبوته للمجموع قوله وان انکره ای الاستاد وقیل رجاع
الضمیر المستتر الی الاستاد بخصوصه لا یلائم السیاق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة علی ما هو
الظ وقوله بنفیها علی القول بالحال قید للکل اعنی قول اکثر الاصحاب بما ذکره وانکار الاستاد له
فالوجه ان یرجع الضمیر الی الاکثر لا الاستاد علی ما وقع فی الشرح وانت خبیر بانه اذا رجع الی الاکثر
یخرج الاستاد وقد اعترف بان قوله بنفیها قید للکل علی انه لا شک ان اکثر الاصحاب یشمل القائلین
بالحال منهم کالقاضی وامام الحرمین فلا وجه لارجاع ضمیر انکره الیه الا بطریق الاستخدام فالاقرب ان یرجع
الی المنکر للحال فتامل قوله بارادة حادثة بحدوث المرادات وحدوث العلة اعنی الارادة وان کان
یستلزم تجدد المعلول اعنی المریدیة الا انها من قبیل الاحوال وسیجیء فی الالهیات تجویزهم تجدد
الاحوال فی ذاته تع والتجدد راجع الی التعلقات قوله فالحقها الحذاق اشارة الی الاستهزاء بهم
فان دلیلهم الذی اشار الیه الشارح محل تعجب واستهزاء کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة واقتصر علی
ذکر التسلسل فی قوله والا لزم التسلسل مع انه یحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشیء بنفسه لانه اخفی
فسادا ولان التسلسل قد یرادبه عدم تناهی التوقفات سواء کان فی مواد متناهیة او غیر متناهیة
فیشمل الدور والتسلسل المتعارف قوله احتج اصحابنا ذکر الاحتجاج لا یلائم علی ما سیجیء من ان الکلام فی الذی
قوله وان نسبته الی جمیع المحال سواء ان علقت لم لا یجوز ان یکون الحال فی البعض دون البعض

لتفاوت القوابل قلت الکلام فی جمیع الاشخاص القابلة لقیام العالمیة بها او قد یمنع استواء
النسبة فی نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لا یفید قوله اذ وجود الجوهر عندکم علة للرؤیة وکونه
مرئیا ثابت بالتفسیر علی ان المصدر مضاف الی المفعول ثم المضاف محذوف ای لصحة رؤیته ومعنی
العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤیة ولا ینافی العلیة بهذا المعنی ما سیجیء فی الالهیات من ان معنی العلة
هناک متعلق للرؤیة قوله والفعل لیس قائما به قیل علیه عدم قیام الفعل بمعنی الحاصل
بالمصدر مسلم ولا یجدی وعدم قیام الفعل بمعنی التأثیر ممنوع فان قلت تخصیص الاعتراض ان علة الحکم الثبوتی
ههنا لیست قائمة بمحل الحکم علی معنی وجوده له بناء علی ان الفعل بمعنی التأثیر اعتباری محض فح
کان المناسب ان یورد هذا الکلام فی المسئلة الثالثة والجواب ان المراد ههنا الفعل هو الفعل الذی
اوجده الفاعل کحرکة زید مثلا وبالفاعلیة الصفة الاضافیة التی تحصل للفاعل بعد وجود الفعل
فهذا الفعل مؤثر فی کون الفاعل فاعلا علی ما سیجیء فی المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه لیس
قائما بذاته تع قوله فلا یوجب لمحله حکما قیل الاولی ان یترک لفظ لمحله لان ظ متمسک الاستاد ان
الفعل یوجب عندکم لغیر محله حکما ثبوتیا کما لا یخفی اللهم الا ان یکون مراده ان الفعل لا یوجب لمحله
حکما ثبوتیا فضلا عن ان یفید لغیر محله قوله لان الفاعلیة صفة اعتباریة ای غیر ثابتة فی الخارج لا انها
غیر موجودة فیه اذ لا ینافی کونها ثبوتیا قوله العلة وجودیة باتفاقهم ظ قوله فان الکلام فی الحکم
الثبوتی والعدم المحض والنفی الصرف لا یکون موجبا له یدل علی ان المراد بالوجودی هو الثابت لا
الموجود ویدل علیه ایضا قوله باتفاقهم لان ابا هاشم یجوز تعلیل الحال بالحال والحال لیس بموجود
بل ثابت الا ان الدلیل الثانی والثالث یدلان علی وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم الا ان
یقال الدال علی الوجود دال علی الثبوت المدعی وجوب تحققه فی العلة اتفاقا غایة ما فی الباب ان
النقض لم یقتصر علی ادعاء وجوب الثبوت بل ادعی وجوب الوجود ایضا فتامل قوله
وایضا فلانه اجتماع العدمین فیه بحث لان الظان کلامهم فی العلم والجهل المرکب ویجوز اجتماع
عدمهما قوله شرط العلة قیامها بالمحل الذی یوجب له الحکم هذا مبنی علی ما هو المختار ولا ینتهض دلیلا
علی من قال بالتعدی فی توابع الحیوة کعامة المعتزلة الا ان یحال علی مقایسة ولو ابقی المحل علی
الطلاقة کما فی عبارة المتن لا ینتهض دلیلا لهم ایضا لکن لا ینتهض دلیلا للبصریین الذین لا
یشترطون المحل اصلا قوله فیکون کل موجود کذلک مبنی علی ان المتکلمین القائلین باشتراک الوجود
وتوالطی یقولون بتماثل الوجود قوله وانه حال فلیس بموجود قد اشرنا فی صدر البحث الی ان
المراد بالوجودی فی عنوان البحث الثابت لا الموجود فی الخارج والحال ثابت فلا یتجه المعارضة
بالنظر الیه اصلا الا ان یورد علی مدعی الوجود ایضا قوله وقالوا لله عالمیة وقادریة بلا علم

وقدرة فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين
الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح في الموقف الخامس ان مآل
كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت بهذا
يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من
الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم قوله ولا علة مغايرة
لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء
جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا تأمل قوله والواجب لا يعلل هذا عند غير ابي هاشم واتباعه واما هو
فيقولون الاحوال الاربع مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الالوهية قوله ولا يصدق عكسه اه هذا
مستأنف منقطع عما قبله والا لكان ادخالا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله وعلم
بالضرورة ايضا مستدركا قوله فان قيل قضية العكس اه هذا معارضة البداهة بالبداهة
او منع لبداهة الحكم السابق قوله واثبت الصعلوكي يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى او عدم
اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما
بل بتعدد كل منهما قوله واما في الغائب فالعلم متعدد وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلوم
في الغائب وبتعدده مع تعددها في الشاهد سيجيء في بحث العلم قوله كالعالمية بالسواد والعالمية
بالعلم بها هذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والا لجاز
الانفكاك بين العالميتين بما لا شك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانفكاك ظ
مردود بان لا تعدد في عالميته تعالى عند غير القاضي وابي سهل واطلاق العالميتين باعتبار
تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بها مقحم مستدرك قوله
او التركيب لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في تلك الصورة تعليل حكم
واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام
في جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة قوله
فلا يكونان موجبتين بحكم واحد فيه مبني على ما هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم
وقد مر الكلام فيه قوله فلا اطراد انما اقتصر المص على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله
الشارح في المسئلة الرابع من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد قوله قال الآمدي
والمختلفان اه هذا جار في الضدين ايضا قوله فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل اه
اي جاز التعليل بداهة فان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله
وبالعكس قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين اه يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض

فالاختلاف في الحقيقة ظ ولهذا قال الشارح والله اعلم اه قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما
لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم خاص قوله او مركبا الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على
المركب موقوف على كل من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه هنا ايضا ان التوقف ههنا بالذات على المجموع
والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعددة وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك
المتعدد المذكور قوله لانه لا يكون مؤثرا لان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا بل الضرورة
ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو ليس بحال لا لها قوله كقيام كل من العلتين فلا يقال لا دور ههنا
اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى قوله فان العلم من قبيل الذوات وما هنا
في مقابلة الاحوال فانها قد يستعمل فيها بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات
النفس كما مر قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه من الذات قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من
مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه قوله اخص وصف النفس اه قد بينا فيما سبق ان المراد وصف
لا اخص منه لا انها اخص من جميع اوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية في المركبات التي
فصلها تساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها التماثل وعلى هذا ينبغي
ان يجعل وصف النفس اعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس
ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته تعالى خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان تدرجها في
الصفة المعنوية ونقول تعليلها بالالوهية كما تقول به ابنه ابو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا
لوازم الماهية ايضا خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات
والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما سيجيء في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق
سواء عدا جنسا وفصلا ام لا الا ان تدرجها في المعنوية ونقول بتعليل الحيوانية والناطقية
بالانسانية ونجعل الانسانية صفة نفسية قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم فان قلت العالمية
والقادرية ونحوهما من توابع الحيوة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع انهم عدوها من
الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت لهم يجوزون
اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع الحيوة لان المعدوم
عندهم متصف بالحيوة ولهذا عده الرازي من جهالاتهم كما سبق في خاتمة المقصد السادس
في ان المعدوم شيء ام لا قوله وقيل هي الصفة الجائزة لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع
ولو على بعضه الا ان نعتبر قيدا اخر يخرجه او يكتفي بالامتياز بالحيثيات قوله ولا صفة معنوية
لانها لا تعلل هذا من التعليل بل علة انه اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق اي
على التفسيرين والا فالظ انه على التفسير الثاني منها اذ الظ ان يقال المراد بالصفة الجائزة

غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك قوله وكالحلول في المحل للاعراض لانه يصح الانتقال بالنسبة
الى بعض الاعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سياتي الا عند بعض المعتزلة قوله بلا قصد وارادة
قيل عدم القصد مم غاية عدم الشعور به قوله بشرط كون الفاعل عالما به والا فمجرد ارادة الفاعل
اتقان فعله لا يؤثر فيه قوله ما كان مقدورا مختارا للعبد فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا
اصلا والا احتاج حصوله فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى قلت هذا انما يلزم
اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما اذا فسرت
بالميل التابع للاعتقاد بالنفع وبنقيض ذلك الاعتقاد فيجوز ان يكون مقدورة مختارة له كما سيجي
في بحث الارادة قوله وهو منقوض بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا فاما ان يحال على اللقاء
او تفسر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما اذا لم
يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض
والا لخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله قوله فما لو وجد
لقام بالمتحيز قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب
ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء
على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا اخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التعريف
وشموله للموجود بالفعل قوله ويرد عليهم الفناء اه هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما
سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالباقي قوله ان بعض
انواع كلام الله تعالى اه ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى في محل وهو
قول كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار قوله وكبعض البصريين منهم ابو الهذيل
العلاف كما صرح به الشارح في المقصد الرابع وان كان ظاهر سياق ههنا يابا قوله فما هيته
اذا وجدت اه ان ابقي على ظاهره يلزم ان لا يكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض العالمي وان قدر
المضاف اي ذو ماهية يلزم ان لا يكون الجواهر الكلية جواهر الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية في
الماهية بل يراد بها ما به الشي هو هو جزئيا كان او كليا او يختار الثاني ويكتفي في النسبة بالمغايرة
الاعتبارية قوله اي قولنا وجدت كذا في كذا اشارة الى ان ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود
في كذا لا وجوده المذكور سابقا لان الضمير في وجوده راجع الى العرض وليست المعاني المختلفة
كلها وجود العرض في المحل كما لا يخفى قوله اذ يصح ان يقال اه هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذي
هو المطلوب انما المفيد له هو قوله ولا يخفى اه فهو دليل مستقل على المطلوب قوله واشاروا بقولهم اذا
وجدت اه فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود

والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا يخرج الواجب تعالى عن التعريف
بقوله اذا وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى الشي هو وجوده
الخاص ولو اخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما اشار اليه في اول الامور العامة
واقتضاء بازدياد الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال منشاء عدم صدق هذا التعريف
على الواجب تعالى ان قولنا ماهيته اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق عليه
والا فيلزم زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد قوله من الادراكات بالجواهر
لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في
الادراك ولان الانسب ح كالعلوم قوله وحصرها في عشرة بطحصرها صاحب الصحائف في الحيوة
والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى
بطلانه بخروج التعجب والضحك والفرح والغم وامثالها قوله المنحصر في اربع سياتي في بحث الاكوان المنافشة
في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل قوله لما وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين والاشبه ان
بعضا من القدماء قال لا وجود للاكوان مع انها محسوسة قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض بمعنى
انها لو وجدت كانت عرضا لا انها اعراض في مرتبة الامكان الصرف لان الوجود ماخوذ في
تعريف العرض عند اهل التحقيق قوله ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجوده فيه بحث
لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده
مح واللازم بط لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه
عند المتكلمين كما سبق ويلزم احد المحالين اما مساواة الناقص الزائد او تناهي ما فرض غير
متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط وجود لان الكلام على تقدير الوجود
واما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل مرتبة لا الى نهاية
وامكان كل مرتبة في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل في الانواع فيتاتى التوقيع
فتامل قوله وسهل الاستقراء قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير
فقط فالاستقراء يختص به فيستقراء هل يوجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء
في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي قوله ولا يزال كذلك ابدا كانه حمل
المضارع اعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائمي ثم المراد ان يكون هذا المعنى لازما
بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض باجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة
عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزية ولاختصاص
الحد بالمتصل وجه اخر وهو ان يحمل الفرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل

للفعل فيخرج المنفصل ح لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول ايضا
بان يراد به الامكان المقابل للفعل **قوله** نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل اه وجه الاشعار انه
اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذى هو اعم لذاته وقيل
وجهه ان العارض للشئ لا يتخلف عنه مادام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة
فلا يزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن **قوله** لانها عارضة فيه بحث
لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعا والا لما وجد الكم المنفصل
اعنى العدد الذى ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر فى مباحث الكم
ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف
المتكلمين اياهم راجع الى نفيهم الوجود الذهنى وبهذا يتوهم انه فاع البحث لكن استدلالهم
على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجى كما ستطلع على ما سيجئ على ان كلامه يدل على
جعلهم العدد الذى هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجى فالجمع
بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذى تشكل فيه العبارات وسيجئ لهذا الكلام
تتمة ان شاء الله تعالى **قوله** وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم اه قال الامام فى المباحث المشرقية
زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم فى مكانه بل عن هيئة يتم بالنسبة الى المكان
وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون امرا نسبيا واما ان لا تكون فان لم تكن امرا نسبيا
وقد بينا فى حصر عدد المقولات ان الاعراض التى لا تكون نسبية فهى اما كميات او كيفيات
فيلزم ان يكون الاين اما كميا او كيفيا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا فتلك النسبة ليست
الى شئ آخر بل هى النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المط وايضا النسبة الى المكان بالحصول
فيه امر معلوم فمن ادعى امرا آخر فلا بد ان يفيد بصورة ثم تقيم الحجة على ثبوته **قوله** بحسب لا تغير
النسبة بين اجزائه به واما كون الاجزاء التحتانية فى القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه فى الانتكاس
فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط
قوله ويسمى الجدة الجدة فى اللغة الغناء فيناسب الملك **قوله** لا ينتقل بانتقال المتمكن
قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان
الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن بحاله لما ثم خلى وسيأتى الكلام على مثله
فى بحث المكان **قوله** كالمتسخن ما دام يتسخن قد تقرر فى موضعه ان المعمل به لا يجب ان يكون امرا طوله
الحاضر بل يكفى ان يستفاد مما يخبر به فلا مسامحة فى تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام
يسخن ولا فى تمثيل مقولة ان ينفعل بقوله كالمتسخن **قوله** اذ لا وجود لهما فى الخارج قد اشرنا آنفا

الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا
وجه لهذا الجواب المنفى لان الكلام على مذهب الحكماء **قوله** ولا يندرج فيما ذكرنا حتى سلف انهما
جنسان عاليان فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت مجرد
ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت مبنى هذا الكلام على عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت
عنه وتعرض بما يقبل المنع **قوله** وان يندرجا فى مقولة الكيف اه اعتبار قيد الا قسمة فى تعريف الكيف
كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى اربعة انواع يابى اندراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبشع **قوله** على تصور
امر خارج عن حامله المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور امر
خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعهما وكان المقصود ادراجها
فى تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل
ان لا يكون نفسه ولا جزء منه كما يتبادر بل ان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به فى المباحث المشرقية ايضا
حيث قال المعتبر فى الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور
محله او تصور ما يوجد فى محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها
الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا القول فى النقطة انتهى كلامه **قوله** فيكون جنسا مفردا
هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونهما عاليين ان لا جنس فوقهما فجاز ان
يكون بعضها اجناسا مفردة **قوله** اى الاجزاء موضوعها عبارة المتن تحتمل نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجية ايضا لكن قد ذهب الى على اعتبار النسبة الواحدة فى الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر **قوله**
وان كان غير قار فهو متى فان قلت قد سبق ان النسبة فى متى قد يكون الى طرف الزمان اعنى الآن كما
فى الحروف الآنية وقد خرجت على تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان
بواسطة **قوله** وايضا فاعتبرت فى الوضع اى على المذهب المختار الذى اثبت فيما سبق بالدليل وفى مذهب
ابو على الى خلافه كما اشير اليه الآن **قوله** منظور فيه لم لا يجوز ان تحصلا بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن
الشارح واما ما قيل من ان مبدأ التأثير قد يكون جوهرا كما سلف فى بكون النسبة الى الجوهر فانما يتم
اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية **قوله** آثر دى تأثير اى قبل كل شئ اثر اسم فاعل مضاف
الى مفعوله والتأثير ههنا بمعنى المصدر اى فاعلا ذا اثر اى مؤثرا مختارا ويحتمل ان يكون التأثير بمعنى
المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه اى فعلا صاحب اسم الاثر وبهذا تبين ان قول الشارح قبيل
كل شئ حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل
ادعاء الحصر العقلى والاحتجاج عليه **قوله** لا تفيد الا ظنا ضعيفا الاستقراء الناقص انما تفيد الظن
قبل الفوز بقسم آخر واما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن بصدده فلا يفيد اصلا اللهم الا ان يقام الحجة

على انتفاء ما مر من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الا ظنا
ضعيفا وهو الاستقراء الناقص فجملة الموصول مع الصلة صفة للاستقراء تأمل فان مقام الناقص فتأمل قوله
والنسبة الشامل للسبع الباقية فالنسبة على هذا جنس للسبعة وعلى تقدير انحصار المقولات
في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان
يفعل وان ينفعل داخل في الحركة على هذا المذهب لا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح ممن اختار
هذا التقسيم ان تقسيم الكم الى القار وغيره قوله فالحق انهما من مقولة ان ينفعل كما يظهر من قولنا حركت الشيء
فتحرك وقد يقال الحركة ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال
وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت
بالكون في آنين في مكانين والكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين قوله لان الانتقال انما يتصور
في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه
لم لا يكفي التحيز التبعي قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا وكذلك انتقال الجوهر عند
المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء اخر يلاقيه
تتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما تحقق في مباحث الاكوان
واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر هو تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد
عليهم ان شاء الله تعالى قوله ليس لذاته اي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد
الثاني عشر من المرصد الثامن قوله ولا ما يحل فيه والا دار فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان
تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا
فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست مقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي
قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قد اجاب بما اشرنا اليه في بحث التعين من ان حلول الشيء
في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا
بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف
تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز اسناده الى المنفصل فتأمل قوله
فهو اي تشخصه لمحله يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فللمحل دخل في تشخصه البتة ويتم المط
فعلى هذا الا يراد ان يقال لم لا يجوز تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق ايضا
ان للمحل دخلا في التشخص ولو بواسطة ويتم المطلوب واما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال
المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتس
فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة

معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء بهذا وقد يعترض على اصل الاستدلال بانه لم لا يجوز ان
يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين مع تجويز مفارقته عنه كما في الماء بالنسبة
الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة
والجواب ما سيشير اليه الشارح في تعريفات الهيولى من ان الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته
واحدة بالشخص فلا تعقل ان يكون علة العرض المتشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى الى الصورة في
البقاء لا التشخص بل الامر بالعكس نعم يشكل هذا بما ذكره في بحث التعين كما اشرنا هناك قوله اذ يجوز
ان يكون له نسبة خاصة الى متشخص معين فيقبل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لانه يكون العرض
ح مكتفيا في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو المط
قوله لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته ولوازمها قوله
فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا اي في تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم ح انتفاء
التحيز الخاص بالاشتغال قوله لان المحل تابع لذلك الجوهر في تحيزه فهذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال
الثاني ايضا كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وح فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون القيام
هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني ايضا لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير
مذكور في تقرير المص صريحا بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط واما
الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية
في التحيز كما لا يخفى قوله بل هو الاختصاص الناعت قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة
الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم نعرف
حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما نعرف باللوازم قوله والقول بان
التابع اه هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول واجاب المص عنه بمنع مداره الا ان الشارح ذكر
ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والى انه لا يرد على جواب الوجه الثاني
المبني على ذلك التسليم قوله لجاز قيام العلم بالعلم اه فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل
حتى يلزم التس قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا القدر يكفي في الابطال لكن
فيه بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم
مشروط بحيوة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال لجاز قيام السواد
بالسواد واما ثانيا فلا مناقضة لكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن
ثان وهلم الى لا نهاية ويلزم التس والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل
لبطلان التس كما اشرنا اليه فلنكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع فان نكتة التعليل المذكور

لا تبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود
ابطال كلامهم على ان المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل كما اشير اليه في الحل
السابق من الفرق فتامل قوله وهو مردود بان المتنازع فيه الخ فاذا كان التنازع في المختلفات لا يجري
الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة عند اكثر المعتزلة واكثر الاشاعرة كما سبق
وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين يكفي
في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان تقوم فرد من السواد
بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال
عدم تجويزهم قيام عدم احد المثلين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية
الحال كالسواد مثلا علة تامة لتشخص المعين على السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك
السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول لوجود العلة التامة للتشخص الاول فينتفي الاثنينية ومثل
هذا الدليل يبطل ان تقوم بسواد محل حلاوة وبهذا الحلاوة سواد آخر والا لزم انتفاء التمايز
بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني فان
اعتبر انتفاء محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص احد المثلين في علة ذلك
التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام احد المثلين الآخر ايضا فتامل فانه دقيق قوله
انواعا مختلفة بالحقيقة للعرض لا خلاف حقايق طبقات الحركات انما تفيد في تقرير الجواب
بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطوء فيكونان ذاتيين
للحركات وذاتي الشيء لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقايم به متاخر عنه واما على تقرير المص
فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطوء سببان لامتياز
الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز
بالعارض ايضا فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد ثبت من معدوم فيه كالعمى اذ يكفي
فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقي ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه
ان السرعة والبطوء امران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وانت خبير بان المتصف
بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليها باعتبار انها
تتخيل من امر موجود كما سيأتي قوله وانما ذهبوا الى ذلك يعني ان المشاء الاصلي هو ذلك
ثم انهم لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور فتشبثوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلثة المذكورة في المتن
والمنشأ الاصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجواهر الا ان
هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض

وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف
بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر
لا بقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف
بالتحيز البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية المعا كسة اعني دور المعية بلا توقف
قوله دون العلوم فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية
اعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان ابا علي قال
ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة
المكلف بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا ودفع المخالفة بين المنقولين عن ابي علي
وان امكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروايح مطلقا دون
العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار
نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف
بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتامل قوله قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته المراد امكانه الوقوعي
وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي
نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا بازلية
الامكان لكل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم
الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر اولا
ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار
ذكر ثانيا ان الفلاسفة مخالفون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض
وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر
يكفي في التخصيص فليفهم قوله كما لا استحالة اشارة الى نقض اجمالي بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود
عرض في محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور
قوله فاما ان يزول بنفسه الخ فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم لطرو عرض على محله فيغنيه في
الزمان الثاني فيعني الاعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وان كان حديثا معه بلا
فناء المحل الا ان الكلام في عموم الاستدلال قلت مآل هذا الى زوال الشرط الجوهر ويجي الكلام
فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرو الضد فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط
مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لانه وجه بخصوص لطرو الضد
وزوال الشرط قوله بل الرفع اقرب من الرفع منه مقدمة خطابية يتبادر اليه الافهام العامية

فان الباقي والطاري لما كانا متساويين في اصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل
فالظاهر انه يدفع ما ساواه بحسب اصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطاري يكون بعد وجوده
في محل الباقي اذ لا يعقل تأثير حالة العدم في الوجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير
ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع
المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على
الثاني بالذات فلا محذور **قوله** وان كان جوهرا والجوهر مشروطا بالعرض لزم الدور قد اشرنا في اول
المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم فانما هو
على تقدير كون الجوهر الشرط لمحل العرض الزائل واما لو عمم فلا يظهر الدور وايضا لم ينتقل الكلام الى زوال
الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول
ولا يزول محله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بزوال شرط الجوهر الى التزام الدور قلت
ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعى كلي نفي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط
بوجود العرض لانتفائه على تقدير عدم وجود الاعراض كما سلف منه في اول المقصد فعلى تقدير
بقاء الاعراض يمتنع ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء الاعراض لانتفى وجوده
حتى يلزم الدور بزعمه **قوله** لقربه من السبب وبعد الباقي عنه الممكن ان يفارق السبب في الحدوث والبقاء
فحديث القرب محل تأمل **قوله** واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ذكر ما له انه الامر الوجودي
وهو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه
وان فرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلي فلا يستند الى
الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث **قوله**
وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا دور لان ما هو شرط لبقاء الجوهر هو واحد من تلك الاعراض
لا بعينه او مجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم
يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فالدور
قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى
مطلق الجوهر فلا دور **قوله** واعلم ان النظام طرداه عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط
الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد وغايته سقوط هذا الشق من
الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه ذلك الدليل **قوله** وانما يحتاج اليه اذا كانت
الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد وفيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية
وان كان مشهورا من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة

كما سيجيء في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض
المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون
الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به البداهة
وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم فيها فلا احتياج
الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما
لا يخفى على المتامل اللهم الا ان يثبت منه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان
لم يذكره المص وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه
النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل
وان سلم جوهرية الكل على ما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا
يكون قولا معتدا به فتامل **قوله** اجيب بانه جاز اه هذا هو المعقول اذ لو كان لا في محل ايما لكان نسبته
الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه
احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا اعدل عنه وقال والاولى اه **قوله** بدلان ما ذكره اولا هو طريق
زوال الجوهر عند المعتزلة اه وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظ على التوجيه الاول لان الفناء
عندنا ليس بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لاتصف
بالفناء والا لبقي بحاله ايضا وقد تقرر ان الانواع المتكررة عدمية واما على التوجيه الثاني الذي اورده
وعلاه اولى ففيه خفاء لان المشهور من المعتزلة انهم يثبتون الفناء عرضا يخلقه الله تعالى لا في محل
فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في مباحث شرح المقاصد واما انهم يثبتون
عرضا آخر شبيها بالفناء ومغايرا له فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم
تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكروه فالاقرب
تجويز مثله والقول بعدم الجواز بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص الطريق الثاني فكانه
مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجوهر خلق عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن ثبوت الا ان
يثبتان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور
فعدم خلو عرض ما عن الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سببا لزوال الجوهر فلم يخصون طريق
الزوال بخلق الفناء **قوله** الا ان يعود الى ان العرض لا يقوم به عرض اذا اشترط قيام الفناء
بالفاني في اول الامر او في ثانيه فوجه هذا العود ظ وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة
فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض بعرض يخلقه الله تعالى لا في محل واما كون زوال العرض بالعرض يخلقه
الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر

في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل **قوله** بتأويل ان يعاد المحوج الى التأويل لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير
الضمير واما المعنوي فلان الاعادة ايجاد لا وجود **قوله** ولا ضير عليه في ذلك اي بحسب الشرع فان المنع
المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي
لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد **قوله** وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع لانه يلزم ح قيام
العرض اعني البقاء بالعرض وقد مر بطلانه واما اذا تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم
هذا المحذور وهذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجوده في زمانين
بدون تخلل العدم وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضا **قوله** لامتناع توارد العلتين
على شخص واحد وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المجلس وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع
ما يتوقف عليه ذلك التشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المجلس علة واحدة لتشخص ذلك العرض
القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم منه ح ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المجلس لان في كل منهما
انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد **قوله** وان كان الجزم
اليقيني حاصلا بدونه نوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان كون اطمينان النفس اليه
اكثر كان اولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله
مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبطا بمقدار
ينصب اليه معنى الكلام والتقدير اطمينان النفس اليه اكثر ولذلك لم يكتف بدونه اي بدون العلم بلميته وح
نظهر معنى ان الوصلية لان عدم الاكتفاء بدونه اولى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه **قوله** والحق
انهما مثلان وانما لم نجب بتجويز قيام الجواز بالمجموع من حيث هو مجموع كما تنبه في التأليف لبداهة
قيام الجواز بكل من المجاورين وذلك ظ **قوله** لان التأليف لا يعقل في امر واحد ولانه يلزم الترجيح
بلا مرجح **قوله** وجوابه منع ان عسر الانفكاك قد يجاب ايضا بان التأليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع
ولا محذور **قوله** وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين ... ظاهر تقرير الشارح يوهم ان خلاصة الجواب ان في
صورة اجتماعية اجتماع ثلثة اجزاء تأليفين احدهما قائم بالثلثة والاخر بالاثنين فبانعدام احد الثلثة
انعدم التأليف الاول وبقي الثاني ويمكن ان يحمل على ان في تلك الصورة تأليفا واحدا قائما
بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف اخر قائم بالاثنين هذا وقد
يقال اذا حمل كلام ابي هاشم على ان التأليف القائم باثنين لا يقوم بعينه باكثر لا يكون الجواب دافعا
له بل الجواب ح ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل اخر
وههنا محلان اخران مستقلان في المحلية على زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلام ابي هاشم ان
التأليف مطلقا لا يقوم باكثر من اثنين فتأمل **قوله** فان احد قسمية اعني العدد ينقسم المقارنات

والمجردات واما الكيف فلا يعرض للمجردات اولا وبالذات لان علومها حضورية لا حصولية والا لم
يثبت الوجود الذهني كما اشار اليه المص في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس
الانسانية فانها معدودة من المادية لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات لئلا ينتقض بزوجية
العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال في
توجيه عموم الكم الكيفية ونفسها لا تقارنها كيفية وتقارنها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا يقارنها
كمية وتقارنها كيفية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي
التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو ايضا كيفية فما معنى قولهم الكيفية لا يقارنها
كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم اخر فلا معنى للقول
بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية **قوله** واضح وجوداه فيه تأمل اذ لا نزاع في وجود الان على ان
المتكلمين ينكرون الكم مطلقا فما معنى صحته وجوده بالنسبة الى الان **قوله** سواء كان بالقطع او بالكسر
لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلماتهم بحسب الغالب والا فقد يكون
الفك بدونهما كما اذا جر خيط من طرفيه فانفك بعض اجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر
وهو ظ ولا بطريق القطع لاحتياجه الى الة نفاذة كما صرح به في موقف الجواهر **قوله** غير متناهية
بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم اشتمالها على مقادير
غير متناهية بالفعل **قوله** كما تعد الحركة الى الحيز للسكون فيه اي السكون المخصوص الذي بعد الخروج لانه
معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة **قوله** والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر لا خلاف في ان المعد البعيد
لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف اشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكان
قوله لا يجب اشارة الى ذلك **قوله** اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي كما هو الظ ولذا قال الشارح
سواء كان بالقطع او بالكسر اذ لو اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر
في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات **قوله** لان معروض الوحدات هذا بيان لان
الكم المنفصل لا يعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان
كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض امر مشتبه فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام
فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا **قوله** منفصلة بعضها عن بعض لفظ بعضها
اما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات
قوله الثانية وجود عاد لها اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه
منقسم بالاعادة واجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم قابل للتنصيف قطعا ونصفه
يعده بمرتين جزما ولا ينافي ذلك كونه اصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير

بمنزلة الواحد في العدد وعلام علة له لا يستلزم ان لا يعده مقدار اصلاً قوله اذا اسقطت منه
امثاله مرات متناهية او غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهي قوله لكنه مخصوص بالمقادير
لان التطبيق ههنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف كما سبق
في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا يتصور في الوحدات بل في المقادير قوله
الثالث المساواة فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة
عن الكم نفسه ومما درجها في العدد ويلزمه ان لا يجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله وهو فرع
الخاصة الاولى يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج الى التأويل الذي ذكره الشارح
ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا على
ان الواسطة في العروض لا تنافي اولية العرض لا كونه عرضا ذاتيا الذي هو المدعى ههنا لجواز ان
يكون عرض اولي واسطة في عروض عرض ذاتي قوله لانه اذا فرض اجزاء في كم اه فيه بحث وهو ان المقادير
يمكن ان يفرض متفاوت الاجزاء فان شرط التساوي بها ينقل الكلام الى ذلك التساوي وحكم جرا فالظاهر
ان هذا الا يجري في المقادير بل في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء
بالفعل محققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض هو الملاحظة ليس الا وبالجملة
الفرض المطابق للواقع يجامع للفعل قوله واللامساواة مما يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة
والنقصان ومعا وجودنا فان يمكن ان يدركا بالحس قوله بل انما يسالم مع المتكلم تنزلا واحالة على
المساواة مثلا فانها وان احس بها مع المحل لكن باحساس لا باحساس واحد ويجي التحقيق في اول
بحث المتصل قوله فان اي جزء اي بين الاجزاء كما نقل عنه رحمه الله فلا يرد الحد المفروض على الجزء
الاخير من الخط مثلا قوله اجزاء متلاقية انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله
يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء بناء على ان كل مقدار يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه بقوله
ولا يزال كذلك ابدا ثم تلاقي الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء الثلثة ملاقي للآخرين مثلا بل
باعتبار ان هذا الجزء ملاقي لذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء ملاقي من الجانب الآخر على حد واحد
ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع اه فيشكل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي
والحد المشترك امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع مفروض
والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل اما
وجوده او وجود ما ينتهي فيه قوله لم ينتقص شيئا التنوين في شيئا للتقليل وشيئا اما
تمييز او مفعول مطلق اي انتقاصا شيئا قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة وهذا مع
انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير متناهية والقول بجواز

كون الحدود المشتركة خارجة عن البعض وداخلة في البعض مما لا يلتفت اليه او لا وجه للتخصيص فتأمل
قوله ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن
من ان محذوف وهو اسمه واي جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشأن ان الحد في اي
جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة قوله فالمنفصل كالعدد الكائن منحصر كما في قولهم الخفيف
المطلق كالنار على ما اشار اليه الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المنفصل
في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك لان
قوام المنفصل بالمنفصلات هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل
عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه
والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا او بان القول كم منفصل بالذات والسطح
غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره
فليتأمل فيه قوله فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات اه فان قلت الآحاد المأخوذة على
الوجه الاول آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر
فالوحدات آحاد ووحدات قوله وبهذا المعنى قد يقال ان كل خط هو في نفسه طويل الامتداد الذي
اطلق عليه الطول هو الممتد كما تطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي
على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه
كما يقال الضوء مضيء قوله حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي اه عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر
متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فانه في سطح واحد لا سطوحا ومتناولا للجسم الطبيعي
فسرها الشارح تصحيحا بالمقصود وان كان اخذه من عبارة المصنف تعسفا ولو بدل اعني بيعني
لكان اظهر ثم ان ما في قوله حشو ما بين السطوح اما مشددة ابهامية او موصولة واضافة الحشو اليه بيانية
وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشوية اما اصطلاحا
او على المجاز اللغوي قوله كان المجموع لها ايضا اضافة اليه يحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق
الثالث ولا يعقل الآن الكلام في الابعاد الجسمية فلا كان الاولين اضافة الى الثالث فان تعين
الطول والعرض باعتبار العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثابتة لكان اظهر فان قلت الاطول الذي
ذكره المصنف من الطول بمعنى الطول لا الامتداد من فيه زيادة في طول هو اضافة ايضا فيصح القول بان
الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافيا
والاقرب في توجيه كلام المصنف ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير فقيه
الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا اعتبار في الكلام قوله فانه مع الكم بحلها الجسم المشهور

ان اللون عارض للسطح وليس بماخذ فى العمق وقيل بما لا فيه وهذا الكلام مبنى عليه قوله كما يقال ان
القوة متناهية او غير متناهية فان القوة يتعلق بالحركات التى يكون محلا لكم متصلا او منفصلا
فيتعلق بالكم فى الجملة قوله ويعرض لها ايضا المساواة اه تنبيه على الاستعمال الاصطلاحى هو تعدية العروض
باللام وان قول المص فيعرضها ليس على ذلك قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة واما اذا لم يوجد فلا يلزم
التسلسل فى الموجودات بل فى الاعتبارات وهل يمنع التسلسل فى الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام فيه
فلا نعيده قوله الثانى الوحدة اه فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى لا على السلب الكلى الا ان
هو المدعى ذا لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم
الفرق مما لا يسمع قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال اه هذا اختيار للشق الثانى فان ثبت
اتصاف المحل الخارجى بالوحدة الاعتبارية خارجى لا مدخل لاعتبار العقل فى ذلك فيوسط اعتبار العقل
وملاحظة لغو فى البيان لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان الحكم
انه خارجى لكن لا يلزم انقسام الوحدة فى الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو كرتم لم يلزم الا الانقسام
فى العقل لكن هذا انصاف غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتامل قوله ولا يمكن
اعتبار الحيثيات العقلية اه اى لا يمكن الا اعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة فى الخارج
ينقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال قوله لم يكن الا تثنية صفة واحدة وحدة شخصية
فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافى الوحدة الشخصية كما لا ينافى انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته
الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا
بعضه عن بعض بان يكون احدهما فى المشرق والآخر فى المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القائم بهما
على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود فى المشرق وعمرا الموجود فى المغرب واحد بالهوية
فلا يلتفت اليه فتامل قوله فينتقل الكلام اليه اى الى ذلك الامر فيتسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر
اعتباريا فان قلت الاعتبارى لا ينافى نقل الكلام قلت اولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانيا
ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفى عروض الامر الاعتبارى فى قيام
الكثرة الموجودة فى الخارج وفيه تامل قوله فلا ان جعل الوحدة اه اى كون الوحدة امرا وجوديا
كما قال المص وان لم يتم قوله وكلونه فى عطف على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى
الكائن يأباه اضافته الى الضمير قوله وفيه بحث لانه مبنى اه واما جعل المبنى منحصرا فى اتحاد الوحدة
الاتصالية واتصال الجسم لان ملازمها لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود الاتصال
الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان يكون هما امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودى
قوله اى امر فرضى اعتبارى اراد ان نفسه فرضى غير موجود فى الخارج وان كان اتصاف محله به

حقيقيا قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم يسمى المركب من جزئين فصاعدا جسما قوله فرض جوهر
دون جوهر فى موضع الحال اى متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع قوله يتوارد
عليه مقادير مختلفة المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التى لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح
فيما سيأتى فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير قوله بل تختلف الاشكال قد يقال التبدل
ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على الاشكال لكن الانفكاك
التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حسب سطح الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تامل قوله
اى مضروب احدهما فى الآخر لو ضح انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة اذرع
ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا فى الصورتين قوله
وايضا فالامتداد آه فان قلت التجدد فى الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا نسلم على تقدير
تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيهما ممنوع قوله ويعطى التبدل لا يقال زوال مقدار جسمى
الى مقدار آخر عين التبدل فيتحد المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفى فى الصحة التغاير فى العنوان والاعتبار
قوله مع كونه متناهيا فى الوضع التناهى على قسمين بهاء فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى
طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار يحدود بقدره ثم السطح انما
يستلزم الخط اذا تناهى فى الوضع واما اذا لم يتناه فيه كما فى محيط الكثرة الغير المتناهى فيه وان
وجب تناهيه فى المقدار بالبرهان الدال على تناهى ابعاد الجسم مطلقا فلا ولهذا قال مع كونه متناهيا
فى الوضع وكذا الكلام فى استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة فى محيط الدائرة فالسطح ليس مستلزم
للخط والا الخط للنقطة واما الجسم فيستلزم السطح عندهم لوجوب تناهيه فى المقدار المستلزم لتناهيه
فى الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا اطلق استلزام تناهى الجسم للسطح قوله فلا سلف على اية
وجود مقدار اصلا اما الجسم التعليمى والسطح فلما ذكر صريحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم
يثبت وجوده لم يثبت وجوده قوله والجواب منعه وايضا الاعلام والاعتبار ابتحاد بلا مرية فلا يدل
على الوجود قوله الكم والزمان لوجهين وفيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما يستفيض من
تقريرهما فليسا الا انكار فالاولى ان يذكر وجها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم
عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود قوله والا لكان الحادث
فى زمن الطوفان حادثا اليوم الحكم المذكور ضرورى كما سيشير اليه فى الوجه الثانى وما ذكر تنبيه عليه
ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا ايضا معا لليوم الحاضر فيما
يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشئ وزمانه بين فلا ينفك
الحادث عن زمنه وبالعكس وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف

على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فقد انتفى الملازمة وان لم
يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع تقدم اليوم بالزمان كتقدم الامس المعتبر من حيث انه كان
مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيجيء فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المطلوب **قوله**
لان المتقدم بمعنى الوجود يجامع المتأخر اي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عم علينا بالشرف
مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواب الصافي كل تقدم بالطبع لان المعد متقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز
اجتماعه معه كما هو الصواب والظ اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر في احد التقدمين
فقد يستلزم عدم اجتماعهما في الصدق فليس بصادق في التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المتقدم مع
المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من اطلاقاتهم سواء سمي تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المط فتامل **قوله**
وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة انما يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي
فيها لا ينافي كون السابق معللا للاحق كما في كون احد الذوات معلة للاخرى وعدم الاولوية
باعتبار امر عارض مم على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشاء للشرف كما في
العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم
بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فقد لا نسلم لجواز ان يدعي شرف
شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عم مثلا **قوله** والكلام في ذلك الزمان فان قلت الكلي
هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز عدمية
الزمان الكل قلت يكفي في الاستدلال خصوصا الالزامي انه لا قائل بالفصل **قوله** ينطبق بعضها
ببعض معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية **قوله** ومع ذلك يستلزم محالا آخر قيل فيه نظر لان التسلسل
محال ولا استحالة في استلزام محال لمحال آخر وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية
الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظ من المتن او باستلزامه التسلسل المحال ههنا بالفرض
وباستلزامه محالا ثانيا لا ان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تامل **قوله**
فان ماهيته كما يشعر فيها اتصال العدم والتجدد لم يعني عدم الاستقرار اورد عليه ان ماهية الزمان
ليس عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك العدم اذ الزمان معدود من اقسام الكم بان عدم شيء من
الاشياء الاستقرار كان او غيره ولا اتصال ذلك العدم من الكم بل له ماهية يعرض فيها عدم الاستقرار
ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب
ذاتها وجميع ما عداها بواسطتها واما عدم انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه **قوله** وقد اجيب عنه
ايضا اه قد اشير الى ان مجرد عدم المقدم والمؤخر الظ في اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال
فهذا الجواب انما يفيد مجرد دعوى القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة

ولا يكون جوابا عن اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم الرتبي كما
سيصرح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدا واقرب ما لوصف بالتقدم
اليه ويتبدل باعتبار ولا شبهة ان الامس تقدما على اليوم لوجه لا يصح ان يصير متأخرا بذلك الوجه شيء
من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع
في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر **قوله**
واذا كان لا حاضر موجود اه اسم كان ضمير الشان وموجودا صفة حاضر وخبره محذوف التقدير اذا
كان ان لا حاضرا موجودا ثابت ويحتمل ان يكون بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجود خبره
قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق اه قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان
يجمع الاجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على على قضاء الفروق
قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم قيل المختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام
الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم انقطاع الاجزاء المحكوم
ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المنفي
من الجزء هو الفرض المطابق للواقع كما حقق في موضعه **قوله** وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة ولابي علي في هذا المعنى خذ يا صديقي من اخيك مقالة حكمت بصحتها النفوس الناطقة
ان المسافة والزمان كليهما ثم التحرك جملة متطابقة ان صح قسمة بعضهن تجيء فالكل في تقسيمها متوافقة
اعلم ان المسافة اما نفس الجسم او منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالي الانات تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى **قوله** فيتم الاستدلال برهانا الظاهر ان الكلام الزامي على التقدير الثاني ايضا
اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لو خوطب منكر الدليل بخلاف الاول
قوله متعذر بل غير متصور اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظاهر وجه
الترقي في سعي ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر مجازا كان الامر اظهر **قوله** فان قلت للمناقضة اه
حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظ فيه فيرد عليه وان كان المقص
في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود الآتي وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار
اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها **قوله** في عدة امور بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق
الانحصار كاف في الغرض **قوله** والامام الرازي نقضه اه اي في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قوم
ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض وقد تعال ليس في المباحث المشرقية حديث الالزام
فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض بالنسبة الى
قولهم او يبطله بدليله وقد اشرنا الى انه ايضا الزامي **قوله** وبمعنى الحصول في الوسط اه

فی الحرکة بمعنی التوسط شبهة وهی انها تحدث فی آن ففی ذلک الآن لا بد ان یکون الجسم فی مکان فذلک
المکان اما المکان الاول وانه محال لان المکان الاول محل سکونه اما المکان الثانی وانه محال ایضاً لان
المکان الثانی لا تحصل الجسم فیه الا بعد قطع لا تحصل الا فی زمان فیکون مسبوقاً بتوسط فتامل قوله
الا انها غیر منطبقة علی المسافة قیل علیه انها وان لم ینطبق علی المسافة وما بینها الا انها ینطبق دائماً علی
جزء من اجزائها علی التبادل فیلزم المحذور فان اجیب بان المنطبق علیها هی النقطة فلا یلزم الجزء
قلنا المنطبق علیها الحرکة بمعنی القطع هی النقط ایضاً فلا یلزم الجزء ولکن ان نقول الجزء انما یلزم من تتالی
النقط فی المسافة اللازمة من ترکب الحرکة من اجزاء لا تتجزی لان المتحرک من نقطة الی ثالث یقطع
فی آن نقطة فیقطع من اجزاء الجسم ایضاً امراً غیر منقسم فیلزم الجزء الذی لا یتجزی لا من ثبوت النقط
اذ لا یلزم کون محلها غیر منقسم علی ان محلها الخط ولا یلزم من انطباق الحرکة بمعنی التوسط علی نقطة
علی التبادل محذور اذ لا نفرض نقطتان الا وبینهما امر منقسم یقطعه المتحرک والکلام بعد محل تامل قوله
یقتضی ارتسام ذلک الامر المنطبق علیها اورد علیه ان الحرکة بمعنی القطع لم یکن موجوده فکیف ینطبق
علی المسافة الموجوده فان معنی الانطباق التلازم فی الانقسام وکیفیته وذلک بعد الوجود واجیب
بمنع اقتضاء الانطباق وجود اجزاء المنطبقین اذ المذکور فی المباحث المشرقیة ما ذکر فی المباحث
المشرقیة من ان الموجود من الزمان عند الحکماء هو الآن السیال یخالف ما نقل فی الکتب من مذهبهم
من ان الزمان الموجود عندهم کم متصل غیر قار الذات قوله فلا یصح ح ان الزمان الماضی ما کان حاضراً اه
فان قلت هذا الاشنع لان فیه ثبوت اصل مدعی المستدل اعنی عدمیة الزمان لان الماضی معدوم
قطعاً وکذا المستقبل فلو لم یکن الحاضر زماناً موجوداً لم یوجد الزمان اصلاً قلت لما ثبت
ان الموجود عند الحکماء هو الآن السیال فالمستدل ان نفی وجوده فلا یتم دلیله وان بقی وجود الامر
الممتد فلا خلاف فیه ح قوله وما کان قابلاً للزیادة والنقصان فهو موجود ان اریدان ما کان
قابلاً لهما بحسب الخارج موجود فیه فمسلم لکن قبول تلک الامکانات ایاهما بحسبه ممنوع وان اریدان ما
کان قابلاً لهما فی الذهن او فی الجملة موجود فی الخارج فممنوع قوله ولیس عائداً الی السرعة اه حاصله ان علة
التفاوت بین الحرکتین بالزیادة والنقصان لیس کون احدی الحرکتین اسرع من الاخری لعدم
الدوران وجوداً وعدماً اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطوء مع انتفاء التفاوت
بین الحرکتین زیادةً ونقصاناً واما الثانی فلتحقق التفاوت بینهما مع الاتحاد فی السرعة والبطوء
فکفی فی الاول بایجاد ذلک الامر الممتد عن اتحاد الحرکتین فی الثانی باختلافه عن اختلافهما الا انه لازم
الخ قوله والجواب عن هذا هو الجواب معارضة کما لا یخفی واما الحل اعنی النقض التفصیلی
فهو ما ذکرناه سابقاً قوله ولا تهافت اعنی هذه الامکانات اه هذه الواو من الشرح لا من المتن

کما دل علیه النظر فی نسخ المتن فکان غرض الشارح الاشارة الی ما هو حق العبارة لان الفاء التفریعی
فی قوله فهذه الامکانات ح مهملة دالة علی ان التعلیل مستفاد من السابق فینبغی ان یجعل قوله
لانها یتعرض اه معطوفاً علی التعلیل المقدر المستفاد من السابق وهو الذی ذکره الشارح بقوله
لاستحالة قیام الموجود بالموهوم وان وجد الواو فی بعض نسخ المتن فالامر ظاهر قوله ولا شک انه لا
یمکن عروضها لامور معدومة اه لفظ ما عبارة عن الامکان المذکور اعنی الامر الممتد والامور
المعدومة عبارة عما بین الطوفان ومحمد ع م ونحوهما وما بین بعثة موسی ومحمد ع م ونحوهما والعروض
عبارة عن الحمل فان الاکثر المحمول علی ما بین فی الاول والاقل المحمول علیه فی الثانی عبارة عن الامتداد
فافهم قوله وان یکون الامتداد العقلی کذلک الا اذا کان فی الخارج اه فیه بحث لانا لا نسلم ان الامتداد
الخیالی لا یکون کذلک الا اذا کان فی الخارج شیء مستمر غیر مستقر ولم لا یجوزان یحصل ذلک الامر
فی الخیال ابتداءً من غیر ان یکون هناک امر بسیط سیال نعم قد یکون سیلان امر خارجی سبباً
لحصول مثل ذلک الامتداد فی الخیال کما فی الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لکن کون کل امتداد خیالی کذلک
حاصلاً من الامر الموجود الخارجی ممنوع ودعوی الضرورة فی محل النزاع غیر مسموع قوله وقد اعترض الامام
الرازی الی قوله فیلزم دور آخر قیل علیه امکان وجود حرکتین کذلک وکذا امکان السرعة والبطوء امر
معلوم بالضرورة الحسیة فان لم یتوقف حصوله علی وجود الزمان کما هو الظاهر لم یرد اعتراض الامام
الرازی وان توقف یبطل الذی هو وجود الزمان لان ما توقف علیه الامر الثابت بداهة ثابت
بالضرورة قوله فان الامم کلهم اه هذا الکلام من الامام یتبادر منه ان الزمان المدعی وجوده هو الامر
الممتد وقد صرح فی المباحث المشرقیة انه الآن السیال کما ذکره الشارح فیما سبق ثم ان تقریر الامام
اتاه بالایام ونحوها لا یدل علی وجوده کیف والمتکلمون القائلون بکونه وهمیاً یقدرونه بما ذکر قوله
والمقصود بیان حقیقته المخصوصة لا شک ان المقصود ههنا الاستدلال بما ذکر علی وجود الزمان
وان انجر الکلام اجراً الی بیانه انه کم متصل ولهذا قال ان رجح احتج الحکماء علی وجود الزمان ولی الحجر
بوجهین واما بیان حقیقته فقد وضع له المقصد الثامن الکلام الآن لا یکون سیاق کلام الامام فی
موضعه علی هذا النمط قوله واجاب عن الثالث اه قیل هذا الجواب لا یجدی لان السؤال الثالث هو لزوم
التناقض ولم یندفع بهذا الجواب کما لا یخفی قوله یلزم القدح فی اصول کثیرة منها ما ذکروه فی اثبات
الامکان وابطال الخلاء کما سیأتی فان کلامهم هناک مبنی علی وجود نفس الموصوف بالزیادة والنقصان
قوله لان التقدم اضافی هذا الدلیل کما یدل علی ان التقدم لیس نفس جوهر الاب یدل علی انه لیس الکل
مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدماً مطلقاً او لاحقاً او سابقاً لان المتبادر من قوله
لان التقدم اضافی انه اضافی صرف والاب مع عدم الابن لیس اضافیاً صرفاً بل هو مشتمل علیه وعلی غیره فتامل

قوله اى ما هو متصف بالقبلية الا الظاهر فى توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف
اى قبلية قبل كما سيجيء مثله قوله اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد عدم الابن مع الاب الظاهر ان جعل
لفظ هو فى عبارة المتن اسم ليس راجعا الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه اى عدم الابن المعتبر
معه على ان قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس فى قوله وليس ذلك
التقدم نفس جوهر الاب لا الاعادة المنفى مع انه الانسب لقول المص لان الاب يعتبر مع العدم اه
لانه هو المطابق لقول المص وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من
قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافى كما نبهناك عليه واما انطباق قوله لان الاب يعتبر اه
فيظهر من قوله فلا يكون القبلية نفس العدم والا لكان اه فتامل قوله فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا
اه كلام المص يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية اعنى قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير
بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سببا لقبلية الاب وقد يصير سببا
لبعديته لان السوق فى قبلية الاب وبعديته لا فى قبلية العدم وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال
من المستتر فى يختلف اى ملتبسا به وطريق الالتباس كون العدم موجبا له او يقال الباء للتعدية اى
يجعله العدم مختلفا اى جعل مثله قياسا قوله لمثل ما ذكر اى والا لكان اعتبار العدم معه موجبا لتاخره
ابدا بل نقول وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقا ولا عدمه اللاحق لم لا يجوز
انه ليس عدمه السابق فان قلت نقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه فى تقدم
الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم الابن ليس نفسه لان العدم
كالتقدم اضافى بخلاف جوهر الاب فتدبر قوله ولا ماخوذا مع عدم الابن بطلان هذا الشق وان
كان غير مذكور صريحا فى المتن الا انه فهم من قوله لان التقدم امر اضافى كما حققناه قوله ولا ماخوذا
مع وجود الاب الظاهر فى العبارة ان نقول مع عدم الاب اما الابن ماخوذ مع وجود الاب فلو
توهم لتوهم كونه نفس المعية لا التعدية الى كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤول
الى اعتبار الاب معه والا لم يكن باقيا قوله وقد تبين ان عروض القبلية هذا التباين ليس من قول المص
وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشاء التقدم ليس نفسه والا لم يصح
الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافى اذ لا امتناع فى كون غير الاضافى سببا للاضافى
بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم
من الاب المتاخر من الابن ولو كانا منشاين للتقدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما بقى فيه بحث
وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشاين لهما لزوم وجود اخر يتصف بهما لذاته الا يرى ان الجسم
ليس منشاء للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد

من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فيصح قوله فلا بد من
شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذى ذكره اعنى والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك
لان مجرد كون شيء معروضا حقيقيا لشيء لا يستلزم امتناع انفكاك احدهما عن الآخر فاعتبر الحركة
والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه لما تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس منشاؤه
ذاتيهما فلا بد من منشأ حقيقي بالضرورة وكما علم ضرورة ان منشاء المنشاء الحقيقى له
اعنى الامتداد الذى لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض اجزائه متقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينبه عليه
انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهى الجواب الى ولادة زيد فى سنة
ثمانين وولادة عمرو فى سنة تسعين على ما سبق فى مباحث الحدوث يكون جزؤه المتقدم ظرفا للاب
وجزؤه المؤخر ظرفا للابن فافهم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر
يكون منشاء لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان ثم عممه فتامل واعلم ان اللازم من الدليل
على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة واما وجودها فلم يتعرض له فى الاستدلال حتى
يثبت وجود معروضه اعنى الزمان والمقصود فى كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر اثبات
وجودها لانها يقتضى اللاقبلية كما مر مثله والا فتقرير المص قاصر قوله لان ما يقتضيه الشيء يستحيل
انفكاكه عنه اى اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق واما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد ينفك
المقتضى عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء قوله فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة
الجواب منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان
اتصاف عدم الحادث بالتقدم لا ينفى وانما الموصوف به حقيقة شيء آخر وانما ينسب الى عدم الحادث
بتبعية ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على ان الاتصاف الحقيقى يكفى فى استلزام عدمية
التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتى قوله وفيه اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته
مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال فى قوله
حقيقة الزمان مضاف محذوف اى فى بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف
قوله انه جوهر الى آخره قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب
قابلة للزيادة والنقصان والمساواة والزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض قوله يثبت
انه جوهر قائم بذاته قوله قائم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان مرادهم بالجوهر ههنا هو
القائم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينفى العرضية ولا ينفى الجوهرية لجواز
الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القائم بالذات ولا شك فى بطلانه قوله
وان لم يوجد الحركة فيه اه قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى زمانا وان لم يلاحظ

يسمى دهرا سواء وقعت فيه بالفعل ام لا قوله منقوض بتقدم اجزاء الزمان اه المراد باجزاء الزمان
الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال ثم هذا لا ينافي بساطة المبدا اه عند القائل بان الزمان جوهر مجرد
قوله لو كان العدم معروضا للتاخر او للتقدم فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان
بالتاخر يعني كونه في الزمان المتاخر ومعنى اتصافه بالتقدم يعني انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر
في الاستدلال كون العدم معروضا حقيقيا لهما حتى ينافي كون التاخر والتقدم وجوديين عندهم قلت
نعم لما فرض عدم الزمان لا يكون له تاخر ولا تقدم بهذا المعنى فتامل قوله اذ لولاه لم يمكن الحكم اثبات
الزمان فان قلت كون التقدم والتاخر امرين عدميين لا يقدح في اثبات المطلوب اعني وجود الزمان
اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت فح ايضا لا يوصف بهما
العدم فان ادعى ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري فينبغي ان يكون تحكما والا فلا بد من
الفرق وكذا ان ادعى كون الفرد القائم منهما بالزمان موجودا والفرد القائم بعدمه عدميا بناء على
ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد آخر منها معدوما فتامل قوله يختلف المعنى
فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة قوله ورابعها ما ذهب اليه ارسطو قيل يرد
عليه السؤال المشهور الذي اورده نصير الدين الطوسي في الاسولة التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لا بد
لها من الكيفيتين السرعة والبطؤ وذلك انما هو بعد تقرير الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا
خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متاخرة عنها ذاتا وكذا الزمان
لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم احد لازميها على الآخر بالذات ولا محذور وهو تقدم الزمان على
حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتامل قوله من الآنات المتتالية التي هي الحدوثات اي على تقدير كون
الزمان كما منفصلا قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة قيل من اين يعلم ان يكون تلك الحركة حركة في
الوضع لم لا يجوز ان يكون حركة في الكيف على ان انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما هو بالاستقراء
الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف ايضا سكونا
كما صرح به المصنف في مباحث الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدار الحركة الاينية قوله
ولا ينعكس هذا على سبيل الانسب والاولى اذ قد يقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث فرسخ قوله ولم
يتبين ذلك في الزمان وقد يتبين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظ فتعين ان
القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة قوله فان اقتضاء محلا موجودا
يتوقف على وجوده وعرضيته مع عدم كفاية الوجود ظ واما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه
فان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها كما اشار
اليه الشارح في اوائل حواشي التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضي ان يكون له محل موجود في الاعيان

الا اذا ثبت لزوم اتصاف المحل العرضي به في الخارج بقي ههنا شيء وهو ان سياق كلام الشارح يدل
على ان المقصود ههنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع ان المثبت ههنا محلية الحركة بمعنى القطع وهو
امر وهمي فتامل قوله فان قيل نسبة المتغير حاصل هذا السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان
مقدار المطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير اه قوله وقد نوجه ذلك القول فان قلت هذا التوجيه يقتضي
ان يكون الزمان مقدار الحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار الحركة الفلك الاعظم
قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار الغير الحركة واما كونه مقدار الحركة مخصوصة اعني
حركة الفلك الاعظم فبمقدمات اخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية
غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود
المذكور غير الزمان واما سكت عن الاستثناء لما سبق من بيانه غير مرة قوله فاذا انتسب متغير الى متغير
بالمعية انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة
ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن احد المعينين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك
ايضا زمان في كلا الجانبين الا انه ليس زائدا في احدهما وبهذا سقط ما اورده الامام في الملخص على مذهب
ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان قوله
واذا انتسب بهما ثابت الى متغير اه هذا التحقيق يخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتاخر
بهما لا يجتمعان اذ لم يكونا زمانيين حتى يحتاج فيهما الى الزمان ولما سياتي في الالهيات من ان تقدم الباري على
العالم ليس بتقدم زماني عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان اذ الكلام ههنا في القبلية
والبعدية الزمانيتين وكذا ان قال ولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة
له تعالى فتامل قوله وقد سبق ما يتعلق بالمقصد اه اشارة الى ما نقله من المباحث المشرقية من ان الزمان
الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط قوله بحسب ان يكون مدة البقاء ومدة
الابتداء واحدا بعينه اراد لزوم كونهما واحدا بالذات لا بالتجدد اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن
المستمر الغير المستقر قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية فيه بحث اما اولا فلما قيل من ان الحكماء
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انهما موهومان
لان الخط عندهم ليس مركبا من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم
عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود
المحل الذي يتوهم المشار اليه بالاشارة فيه واما ثانيا فلان المشار اليه فيه اشارة حسية ههنا وهناك
هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يشك بوجود المكان الحقيقي ويمكن ان يدفع الثاني بان جمهور
العقلاء يشيرون الى الطير الواقف في الهواء بانه هناك مع انه لا مكان له بالمعنى العام كما يذكره قوله

وانه ينتقل منه الجسم واليه المنتقل اليه بالحصول فيه تحت ان يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه
لتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التي يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف انتهى اهو المشهور
وفيه اعتراض مشهور وهو ان لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير من موضع
في الهواء ينتقل الى ما انتهى اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا
عندهم في نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح يحيط به ويمكن ان يجاب
عنه ههنا بان المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب
اشتراك جميع الحركات في هذا الامر **قوله** ولا يتصف بالزيادة والنقصان فان قلت الواقف على طرف
العالم ان لم تمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم باصبعه
غير متسع لكل يد فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت عدم مد اليد
لا لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان نفوذ في مد اليد على طرف العالم محال لكن
ولو امكن لم يحتج الى قصة مد اليد بل يقال ما يتسع كل الواقف ازيد مما يتسع بعض اللهم الا ان يفرض انه نوقف
تحت لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تامل **قوله** نبه بها على وجود المكان اه فالمنوع الواردة
على الوجوه الاربعة لا يضر وفي قوله كما اشار اليه بلفظ الضرورة تحفظ وهو ان الضرورة ههنا
دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضروريتها لا يستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان يتشبث بما نقل
من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن العلم بالجوانية فضرورية الاول يستلزم ضرورية
الثاني بقي الكلام في انه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم اطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على
خلافه مع ان القول بان دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شايع بينهم وقد نبهناك في المرصد
الثالث في اقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتذكر **قوله** ودخل الامكنة اه فان قلت المتحيز اذا
كان غير مكان فله مكان زايد واذا كان مكانا فله مكان هو نفسه على قياس ما قيل في الضوء والوجود
والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص وبها لا يتصور في الشيء بالنسبة
الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة **قوله** فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان رد عليه بان الكلية
في معان فيجوز ان يكون الجسم في المكان باحدها والعكس بمعناها الآخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه ثابتا
له والمكان بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لا هو فيه فقط وهو
باطل قطعا لانا نعلم بداهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء
عنه بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله ايضا فنقل وجها
مستقلا تامل **قوله** وذلك بان يكون حلوله اه اي بان يكون حلول المكان في محله سريانيا وانما يلزم
تداخل الجسمين ح لان المتمكن في مكان حال له والمكان حال فيه فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان

في محله سريانيا تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة **قوله** ولكل جسم مكان بالضرورة اه فان قلت
كان يكفي ح ان يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد لا يستدرك قلت لما فصل لاظهار
الفساد فاحش في اخر الشقين **قوله** فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون
طرف ذلك مكانا لهذا وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان يكون المتمكن منطبقا على مكانه الحقيقي كما سيأتي
ولا يتحقق هذا فيما ذكر **قوله** وقد عرفت انه لا يلزم من موجبات الشكل اه بناء على ان الجسم في احد المقامين بمعنى
الصورة الجسمية كما صرح الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل التعاقب في احدهما بمعنى الحلول وفي الاخرى
بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط **قوله** بان يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات لم يرد بها الممكنات من حيث هي
ممكنات حتى يرد ان هذا التسلسل اصلا فالاولى لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة اعم من الممكنات فيكون
كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل اراد بها
المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة لكان احسن **قوله** والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له
فان قلت افلاطون لا يقول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده
اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض التي هي جزء الجسم
مناسب للمقام قلت فلتخط قوله في الاستدلال الهيولى يقبل تعاقب الاجسام اي الصورة الجسمية يدل على ان منه
نقلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه وكلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح صريح في ان الجزئية
على مذهبه تامل **قوله** على ما يمنع الشيء من النزول الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول اذ الاقتصار
على الاول توهم ان يكون الحبل الذي علق به الحجر من السماء مكانا عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة
للحجر وليس كذلك كما اعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطاء عامي لانه يوجب ان لا يكون السهم النافذ
في الهواء والطاير فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك
الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممنوع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد ان يكون عن شيء
الى شيء وما عنه الانتقال واليه هو المكان كذا في الابكار **قوله** حتى لو وضع الورقة الكرفس من الجلد اليابس
فيه خشب والعصب **قوله** اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة اه اجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم
التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية
ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة
الاينية لا بد ان يكون امرا متمكنا بالفعل اذ ما لا يتعلق بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها اصلا
والخصم ايضا معترف به وسيصرح الشارح في الالهيات بان المكاني لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا
قال استدل المحققون على ان الله ليس بمكاني بانه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام

على انه يستحيل ان يكون شيء في بعض احيان وجوده مما لا يتعلق بالمكان وفي بعض منها متمكنا والقائل
العقلاء متفقون عليه ثم يمكن ان ينقض الدليل بالبعد المجرد في فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والاضاير
الاجسام لا تقبلها ايضا فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد **قوله** لانه اذا امكن انتقال
كل واحد فلم يمنع الشرطية بناء على ان امكان كل واحد في نفسه لا ينافي امتناع الكل كما اشرنا اليه فيما سبق
قوله الا يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه
لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان
جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكره هذا منشاء الفرق
فليتامل **قوله** فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم
عدم قبول الجسم اياها الا يرى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان الجسم
يقبلها قطعا قلت ما ذكره مبني على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال
وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة في ذات ذلك الشيء ولا تقييد الحركة بالاستقلال والتبعية
ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا يقال ذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على
تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد المكاني مكان آخر حتى يتسلسل مكنه لما سيصرح الشارح
في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة
كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال
كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فغاية ما في الباب ان يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المص فتامل **قوله**
وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض واما الصورة النوعية فمنع كونها مخصصة للحيز ان النوعية
الموجودة في الجسم المقتضية لحيز ما مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها
بدون وجودها في الجسم يقتضي حيزا **قوله** كون هذا الذراع المعين ذراعين فيه بحث لان هذا
من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة فالحكم بتعدد البعد عندهم بناء
على انهم اقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا
اعتداد بحكمه بان الجسم موجود واحد واما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة **قوله**
وامتناع ذلك بين البعد المادي والبعد المجرد رد ان رد هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان منشا
امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل
بينهما ايضا **قوله** سواء فرض واحدا او مركبا اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا
يقال المحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط ~~مركب من سطوح~~ بالطبع
واحدا على ما سبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئا مداخلا في الماء كالخشب الملقى

فيما ذكر ان سطحا تلاشى ويضمحل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة نعم ان الحجر الموضوع
في الماء يضمحل جميع سطوح مائه **قوله** ولما كانت حركة السطح اه فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم
للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل
بانه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان **قوله** والريح تقف الظاهر ان يقال والهواء تقف لان الريح
هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه ظاهرا **قوله** فالاولى ان تمثل بكرة اه المقام والمساق في الحركة الاينية
فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس كذلك والمثال المطابق للمقام الماء للكوز المنكوس المسدود الرأس
اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك المحوي واما الحاوي اعني ذلك السطح فهو واقف
قوله لانه قطر عليه البراهين وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد وهذا البعد عند القائلين به
جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة ومقارنه للابعاد الحسية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين
اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو للابعاد
الاجسام باسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد جسماني منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد **قوله**
لا يقال ذلك التقدير والتفاوت وتساويه الحق في الجواب على ما اشير اليه في مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة
والنقصان من عوارض الموجود الا يرى ان ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عم اقل مما بين يومنا ويوم
الطوفان تامل **قوله** لتناوله الوضع في سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التي يتميز بها
الجسم في الاشارة الحسية والمقولة التي هي من احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في الحكم
هو الوضع اي الحالة التي يتميز في الاشارة الحسية فلم لم تكف بهذه الحالة في سائر الاجسام والتزم
الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم الممتاز في الاشارة الحسية الكائن بجنب آخر يحيط به كوجد فيه
الخواص المثبتة للمكان **قوله** فلا يعرض لها حركة خارجية الظاهر ان ذوات الاجزاء يحقق والعرضية جزئيتها
وان تحقق الذات يكفي لعروض الحركة الخارجية وسيأتي تتمة لهذا الكلام في مباحث الاين على راي الفلاسفة
قوله اي الريح الهابة انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التاخير لان الريح
هو الهواء الهاب اشارة الى وجه ما سبب الهابة بانه على تاويل الهواء بالريح والريح تؤنث قال الله تعالى
ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب **قوله** في صندوق يحيط بما سن جميع باطن
الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول **قوله** والجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة فعدمه بعدمها فان قلت
اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان توجد الحركة بدون التغير في
الظرف الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الظرف المذكور في نفس الامر بل لزومه من تفسير
المكان بالسطح فما ذكرته وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل **قوله** فان
استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من التمكن اه اراد ان ينشا منه نشاء قريبا فلا يرد ان تشخصا

اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك انه يتشاء منه تحرك الهواء ثم يعته فقد تبدل السطح
المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة اينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف
بكرباس مثلا بحيث لم يبق له من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا
لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث
لم تفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له واقول لعل الجواب عن الثاني
فقط لان فرض تساوي حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على اصل الفلاسفة لما سيجيء من الدليل
الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والخصوم
الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعني افلاطون ومن
معه قائلون باستحالة المفروض ايضا الا ان يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل
اشتراط المعاوقة واما عن الاول فبعد تسليم ان سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فنمنع
انهم ارادوا بالمكان في تعبير الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات او بالتبع
الثاني انهم ارادوا باستبدال المكان الثاني من جهة المتمكن طلب تبدله اعني القصد الذي هو كون الجهة
مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر
في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى لمانع كتخلف
برودة الماء عنه لمانع التسخين القريب الثالث ان المص نقل في المقصد الرابع من بحث الاكوان على رأي
المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فنقول لا نسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان
المحفوف بالكرباس حركة اينية سفسطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتأمل قوله
فقد نقض قدره من الاستدارة الظاهر ان ضمير قدره راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى الماء ويجعل
قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم مكانه على حاله للتلازم بينهما قوله فدل على ان المكان
هو البعد مبني على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان بعض الامكنة
بعدا ثبت كون جميعه كذلك قوله وقد صرح ابن سينا اه اشارة الى ان الكلام الزامي فلا يرد المنع بان
المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا قوله لمحيط المحدد
الاضافة بيانية او لامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر
من العبارة اذ لا قصد اليه بالحقيقة لمطلق واما هو منتهى الاشارات قوله وقد اجاب عنه الامام الرازي اه
هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لا من طرف المتكلمين
اذ ليس الخلاء محالا عندهم كما سيأتي الآن قوله وحقيقة ان يكون الجسمان اه اي حقيقة الخلاء الممتنع
فلا حقيقة للخلاء مطلقا بحسبه قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم

نمسح عليه فلا يلزم ان لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء قيل لو اذا
اخذنا صفحة من حديد واذبنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الآخر حصل المقصود اذ لو
نمنع الملاسة اذ لا ومنع الانطباق مكابرة وان شئت نجيب بان مجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد فيها مسام وزوايا
الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى البين من ارتفاع ذلك الانجذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر في
المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء لكونها اظهر فيه فان قلت اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء
واصعد فيها للطافته ولا دخلها الرصاص ونحن قلنا ليس لا يتم قوله فيصح فيها اجزاء لها قليلا قال قوله
والا فعدم ملاستها اه فان قلت التردد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوي
وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوي لا يستلزم تحققه
في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور قوله
فيصح فيها اجزاء اخرى هذا جار في المسام ايضا واما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لا
يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلل فرجة خارجية
البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا تقدح في المقصود اذ لا يحصل فيه الهواء بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور
اللهم الا ان يصار الى ما اشرنا اليه من ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافته دون غيره من
الاجسام التي لا تقبل التخلخل فتدبر قوله قال الامام اه الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم
تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح اولا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في
قوله ولا بد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز ان ينتهي الى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي
الى سطوح مستوية ولا الى تنصيف الزوايا الى غير النهاية قيل وكان الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا
الاصل ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحني لا زاوية فيه بانه اراد بالمستوي ما لا زاوية فيه
بقرينة السياق لا المقابل للانحناء وبالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق
وادرج احدهما في الآخر ثم رفع العالي منه دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المط فلغو بيان امكان
الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا
اذا لقي سطحا آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة اه فلو كان ذكرنا في الاربعين في عنوان البحث طار ان يقال معنى
آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد ان ينتهي الى سطوح
صغار لا زاوية فيها وبه يثبت المط وان لم يكن سطحا ملساء وهذا معنى صحيح تأمل قوله والا لم يكن التماس الحاصل
بينهما الا لاجزاء لا تتجزى اصلا فان قلت لم لا يجوز ان يتماسا بنقطة كما اذا تماست الكرات الصغيرة
بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شيء منقسم في جهتين نظيره لفرض تساوي وضع الاجزاء فان
لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لا تتجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جدا قوله

ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا يلزم تداخل الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما صفحة
رقيقة من الهواء فيتخلل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في اجزاء احدى الصفحتين بل
التكاثف لازم لان بسبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج سواء الانطباق او انطباق الوسط مع انطباق
الطرف والا لزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال
بان تمر احديهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثف اجزاء صفحة الحديد في
هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض اجزاء احدى الصفحتين هواء متخللا
بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه **قوله** فان الارتفاع حركة نريد ان
حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على مسافة
منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان
كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه
ان الحركة من الطرف الى الوسط يكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف
الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد
القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف
لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فخلا الوسط ولا يخفى ان هذا
ان هذا لا يندفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زمانا فتامل **قوله** ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف
الى الوسط فلا الزام فيه بحث لان آن ذلك التحقق فيها حركة الجسم انما يتحقق في آن اللاماسة فما لم يحصل
اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لا يتحقق في ذلك الآن
بل بعده زمانا فيخلو الوسط في ذلك الزمان فان قلت كل لا مماسة نفرض فهي مسبوقة بلا مماسة اخرى لا
الى نهاية ولا يوجد لا مماسة هي الاول حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان
يكون ان تلك اللاماسة مبدأ لذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم
احيانا بانه ما لم يحصل اللاماسات لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لا مماسة
معينة بانها متقدمة على تلك الحركة **قوله** اي في هذا الجسم الثالث ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول
على الجسم الآخر السابق عليه حمل الكلام على المتبادر ومن سياقه والا فلا مانع من رجوعه الى الآخر وحمل الاول
على ظاهره لكن ذلك لا يخلو بادنى تامل **قوله** ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الآخر لاستلزام الدور
وايضا مكان الآخر مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزام التداخل
قوله وبعد فيتحرك اجسام العالم كلها الخ ههنا على معنا ما للنفي فلا ينافي تناهي المواد ثم المحال ههنا
حركة جميع الاجسام حركة بقة على انه فيه انظ لان حركة المجموع ايضا يقتضي ان يكون للاجسام مكان خال

والتحقيق ان المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور محال كما
ذكره شارح المقاصد ولو جعل الكلام الزاميا وجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها
اياها عندهم لم يبعد **قوله** وتصويره ان المتحرك في الهواء المفهوم من هذا التصوير ان التكاثف انما
يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهي وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهي والاقرب
الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما
يتكاثف فقط وكذا ما خلفه يحدث يتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يؤيده الآن فهذا
الدافع المتوسط اه اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط ثم يدفع شيئا
كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقبوله ما دفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع
بالفعل الا ان يقال بما يتكاثف فكانه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه
لا يلائم اصول الفلاسفة **قوله** ويضعف الانجذاب اه فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلاء
وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على ملء المكان بتخلخل كل ما خلف المتحرك
وراءها وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذابات
تامل **قوله** واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة اه فيه بحث لانا نجوز ان يعدم الله ماء في قدام السمكة ويوجد
ماء اخر بملء مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالزام اصلا والشارح
انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله **قوله** التزاما بدوافع الاجسام فلا انتهاء الى امكان
جعل المحال مما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اينية فح لا يمكن التزامهم هذا لانه مخالف لقواعدهم الثابتة
عندهم بالدليل القطعي على زعمهم **قوله** فهي في زمان انما احتيج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة
في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان
نسبة مقدار لعدم المجانسة كما لا نسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق آخر يكون نسبة
معاوقته الى المعاوق الاول كنسبة ما وقع فيه حركة عادم المعاوق الى زمان في المعاوق الاول وهو المعنى
في تمام الدليل **قوله** لكنها تقتضيه الكبرى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق
فيها **قوله** بل الزمان كله بازاء المعاوق وفيه بحث ولو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء واقعة في
آن فلا يتم الدليل كما حققه في عنوان البحث **قوله** بل بالتوهم فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية
تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا يقتضي الحركة
زمانا قلت مراد المص منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو ان يتحرك بطيئا
كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك
يتحرك فيه ايضا فاما ان يتساوى المتحركان في السرعة والبطوء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان

او يقطع السريع بسرعته اكثر مما قطعه البطي فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطي في جزء وهمي من الزمان
فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي يقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة
ما لا يكون الا اسرع الحركات ولا يوجد ما هو اسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان
فليتأمل قوله وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال على ان الحركة لا يقع الا على
مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لا يشترطون
المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء اخر يليه يتحقق الحركة ولذا قالوا الخروج عن الجزء
السابق عين الدخول في اللاحق كما حققه الشارح في مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء
الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلي اعني امتناع جميع
افراد الخلاء الا ان يقال ان امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراده قوله لجواز ان ينتهي قوام الخلاء
الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه هذا حاصله منع وجود ملاء بين نسبة رقته الى اغلظها كنسبة زمان الحركة في الخلاء
الى زمان الحركة في الملاء الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين
ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون
لمقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية ولكن تنقل المنع الى نسبة المعاوقة وتقول
لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي المعاوق على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين
بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف الخ قد يجاب عنه بان المعاوق
من حيث هو معاوق لا بد وان يكون له اثر والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من
شانه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام واما القول
بانا نفرض الكلام في الذي له اثر فليس بشيء ايضا لان مراد المجيب ان المعاوق الذي نسبة معاوقته
الى معاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز ان يكون من الضعف كما
ذكره فهذا الاحتمال قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي
المعاوق الآخر فتبصر قوله وكذا الحال في البعد المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة
موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على انواعها او العرض العام
على ما تحتها والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا كان صدق البعد صدق النوع على افراده الخ يلزم
ان يكون المقتضي للتشخص مادية كما سلف قوله لزم اختصاصه به فيه تامل لانه يجوز ان يكون السكون
لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سيأتي نظيره في تعريفات الهيولى من غير اقتضاء
الخ اذا اخرج عنه حتى يلزم الاختصاص قوله ثم يعود شيئا فشيئا حتى تعود غاية اعترض بان
الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبة من غير ان ينضم اليها شيء يلزم ترجيح المرجوح

وذلك غير معقول واجيب بان الطبيعة التي تقتضي شيئا اذا منع عنها مقتضاها تنازع المانع
وتكسر سورته شيئا فشيئا وهذا معنى التقوي والحاصل ان الطبيعة تفعل في افناء المثل القوي الذي
احدثه القاسر الغالب عليها في اول الامر ولا تقدر على افنائه دفعة لانها لا تقاوم ذلك المثل بتمامه فيفنيه
شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من المثل شيء اصلا وعند ذلك يوجد الطبيعة ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز
الطبيعي فلا اشكال قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين معا
قوله واذا اسد المداخل وقف الخ قيل على تقدير القول بالجزء يمكن ان يقال اذا اسد المداخل يجوز ان ينزل جزء
من الماء والخرج لغاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يتبين اذا ثبت
ان امكان شيء من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا ان يبنى الكلام على الالزام فان القائلين
بامكانه لا يفرقون بين فرد وفرد قوله لزم الخلاء فان قلت لم لا يجوز التخلخل قلت الطبيعة يغيظه بالاسهل
بالاسهل فربما كان وقوف الماء اسهل عليها من تعظيم حجمه قوله ودخل الهواء من جانب آخر يدل عليه العائق
واضطراب نزول الماء بمزاحمة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء قوله جمع زراقة وهي من زرق
الطائر يزرق ويزرق اي رزق قوله وايضا اذا وصل الخشبة نقل من الشارح ان هذا الوجه وفق
بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني
مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما
يدل على ان لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لا على المدعى الذي هو امتناع الخلاء قوله واذا اخرجنا منها الخ
فان قلت فلم لا ينكسر الطرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء اهون على الطبيعة من
كسر الحديد بخلاف القارورة كما اشرنا اليه مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون
الانكسار لامتناع الخلاء في احد الوجهين ولامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما
للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا
يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الطرف الحديد ايضا والظاهر خلافه والصواب
ما حققناه فتأمل قوله ولولا انها مملوة الخ فيه ما سبق من انه لا يدل على ... كما حققناه هناك قوله فاذا
حل في مادة تجسم اي جسم تعليمي قوله والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق اما بطلان
القول الاول فلان الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لا
يمكنه من ان يفارقه وينفصل عنه على ان ابن زكريا ان اراد بخلاء موهوما فلا خلاء في السماء اما
... الشغل بالماء وان اراد بخلاء موجودا فما الفرق بين السماء وغيرها واما بطلان القول
الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض اجزائه بالدفع منه الى آخر اولى من العكس
فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلاء قوله وبقولنا اقتضاء اوليا الخ قيل يعني ان الشارح للمصنف جعل الاولية

قيد المطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضاء وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق
فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولى قيد لا اقتضاء والانقسام
وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك والجواب التحقيقي ان القسمة والانقسام انما اعتبر في التعريف
المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي
انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد شخصي بمعلومين تكثر في الاقتضاء لتعقله
بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار اليه
في حواشي حكمة العين واما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك
ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقساما ما في محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة
مع انه لا انقسام في تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لو
لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته
بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين **قوله** بل تصورها موجبة لتصورات متعلقاتها قيل ان حال
الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو ان النسبة لازمة لها لا ذاتية كذلك اذ يقال تصورها مستلزم
تصور غيرها وتوجيهه واما التوقف ثم **قوله** وكالجذرية والكعبية اعاد الكاف لكونهما من العوارض العددية
لا المقدارية واعلم انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم
اذا ضرب الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو الكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية **قوله**
واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك
لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان تلك الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها
على تصورات امور فانها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان تعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة
بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة
والتغاير بين الحد والمحدود اعتباري كما حقق في موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض
عدم شمول التعريف لمنطوقه ايا ما فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية لهذا الاعتبار لا
باعتبار كونها اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك الاعتبار رد به على ان المراد بالغير في التعريف
الكشف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يصح ايضا ان
المراد عدم توقف كنه حقايقها واما الثاني فلان الاعتراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير
فيه حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام **قوله**
الكشف ان فعل بالتشبيه فيشكل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق ايضا وان
اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه في الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبحه في العين وذلك

اول المسئلة فتامل **قوله** بخلاف الثقل اي من اخراج الثقل يفهم من اخراج الخفة ولهذا قال الامام وههنا
تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبدؤها واياما كان فقد
يعطي الجسم الملاقي لمحلها مدافعة ومبدؤها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة
المدافعة او مبدؤها الطبيعيتان ولا يعطي الجسم الملاقي اياهما **قوله** اما من حيث كونه جسما اورد عليه جواز
كون للجنسيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشيء لان القسم الثاني هذا بعينه **قوله** بالاعداد العارضة
للمجردات قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات
لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن لا في الخارج اجيب بان الحساب ليس ينظر
في العدد مطلقا بل من حيث انه لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه **قوله** لانها عارضة
للاجسام فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح في اول المرصد للكيفيات بالماديات
قلت قد نبه هناك في اوايل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال
في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا يتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا
او يتعلق بها في الجملة وان لم يختص بها وكيفيات العدد كذلك فلا يضيع **قوله** او بنوعها كالحرارة النارية
على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع او المراد بالنوع اعم من النوع الاضافي **قوله** المسماة
باوايل المحسوسات اي قدامها في المحسوسية واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا
من الحيوانات تدركها واما الثاني فقط **قوله** منتشرة في اعضائه الا ما يكون عديم الحس او يقع له كالكبد
والطحال والكلية على ما تقرر في موضعه **قوله** كالخراطين الخراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض
يقال له معاء الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفار يقال له بالفارسية
كور موش ثم قد يقال عدم كون ساير المشاعر مرتبة الامسة من الضرورة لا يستلزم الاجوار الحلو
عنها الا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون ساير مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مفقودة بالكلية **قوله**
خالية عن الطعوم لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه
لا يدرك طعوم الاشياء اي كما هي المشروبة الا مشوبة بذلك الخلط الا ترى ان المحرور يجد طعم العسل
مرا **قوله** بخلاف اللمس فانه لا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات قيل عليه كما ان تكيف المتوسط
بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما
ان تلبس محل الشم برايحة يمنع ادراك رايحة اخرى فالسر المذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا
عن الكيفيات الملموسات والا فما الفرق تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات
الملموسة بالمرة اذا تكيف تكيفا ما بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط
بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك **قوله** لثبوتها للبسائط العنصرية

لا يلزم ان يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا او بل الملموسات ايضا بناء على ثبوتها للبسايط
العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه **قوله** اي هي تجتمع اه وجه اطلاق العكس بالنسبة الى
الحكم الاول اعني تفريق المختلفات ظ لان جميع غير المتشاكلات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني
فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع
المختلفات وتفرق المتماثلات اشار الى تغييره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات
انها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء مثلا وجبت تكاثفها والتصادق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها
والحاصل ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها
قوله فان كثيرا من الناس اه قيل عليه معرفة الكنه لا يمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر
رسمها المعرف بوجه ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها او بوجه اكمل فاذا كانت
الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف نعم قد تذكر بعض احوالها واثارها لمزيد تمييز لها كما ذكره الشارح قال
شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب بعض صوره
حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما
سبق فالاولى ان يقال في ابطال كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه
الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات
فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهري **قوله** لانا نقول الاحساس اه حاصل الجواب ان المنافي
المذكورة ليست بمضرة في اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة
الى التعريف اصلا فان الاحساس بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا تحصل ذلك
من تعريفاتها مفيض عليها تلك المعرفة من المبدا الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص
اذا كانت افراده محسوسة سواء كان ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها
اوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياتها اقرب فيكون اعرف
قوله متقاربة في الكمية لا شك ان المعتبر في هذا القسم ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في
القوة بعد تاثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية ينبئ عن التقارب في الكيفية فاكتفى به **قوله**
تسبب ما منعه جايز ان قلت بل التخلف ح واجب الا لم يكن المانع مانعا فكان الصواب ان يقال بل
الجائز بالواجب قلت هذا التغاير ولو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص لانه ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير
الممتنع او المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود
المانع فلا محذور **قوله** بل يغلب الكثيف اه ظاهر النفي المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا يشمل
غلبته في الجملة وتشمل ايضا صورة التساوي وغلبة الكثيف جدا او في الجملة فيبعض هذه الصور مذكور بحكمه

صريحا وبعضها انما مدرج في التقارب وغيره معلوم بالتحقيق **قوله** الفعل الاول هو التصعيد سيأتي كلام
يدل على ان الفعل الاول لها هو التخفيف كما هو اساس الخفة فاوليه التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق
قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة قال الامام في المباحث المشرقية واعلم ان قوله
كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امر ما والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر
في امر ما هو الحركة فيكون الدال على معنى الحركة دالا بالتضمن على المعنى المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازل
منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكررا فالاولى حذفه **قوله** فيحدث التكاثف من باب
الوضع قيل ويحدث التكاثف من باب الكيف في جنس الصورة ايضا لان الاجزاء اللطيفة
اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتامل **قوله** وربما يورد عليه قد يجاب
بان ما ذكر من حكم الحرارة لتتميز بها عن البرودة وقد حصل فلا يقدح في المقصود ما ذكر من انه قد تفرق
المتماثلات ايضا **قوله** لا تفريق بين اجزائه المتماثلة حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في الماء مثلا
تحيل بعض اجزائه الى الهواء وتحركه الى العلو ويلزم تفرق الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفرق
الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وبهذا
اندفع ما قيل ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا كذلك وان
اراد به انه ليس فعلا لها اصلا فممنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة
وبسببها **قوله** يوجب غلظا في قوام الصفرة فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من ان الحرارة
تفيد رقة القوام قلت يفعلهما معا بحسب القوابل فلا محذور **قوله** لاختلاف اثارها يحتمل ان يكون تلك
الاثار اثار الوجود وما ينشأ من التشخصات المعينة وان كان لا يخرج عن بعد تحققها في جميع اشخاص النوع ولهذا
قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية **قوله** فيفعل حر الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي
يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل فالمعقول كون حرارة الشمس تؤثر فيه تاثيرا مندرجا حتى اذا امسى لا يبصر شيئا
واذا دخل في الليل يرتفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر هكذا او بقي ههنا بحث وهو انه
يحتمل ان يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب ان يقال في بيان اختلاف
اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض وجه القماش وحرارة النار ليست كذلك **قوله**
فان الحرارة الغريزية اه لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان
دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور **قوله** فانها آلة للطبيعة الطبيعة قد
تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق
على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث الفكر **قوله** ومنهم من جعلهما اي الغريزية والنارية
من جنس واحد ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما تدرك في بشرته ولذا

تعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعا وحكي عن ارسطو ان الحرارة
الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانها اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسايط والسماوية ففاضت عليه مزاج معتدل
حفظ التركيب مع حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس **قوله** بل في كون الغريزية داخلة في ذلك
المركب ارادها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وههنا بحث
وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للحر الغريب انما يدفعه لكونه جزءا من المركب الا يرى الى قوله حتى
لو توهمنا الغريزية داخلة فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع الحرارة حرارة السموم مع انها
لم يصر بعد جزءا من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر
الذي حصل بها من الملاقات مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة السموم
اولى بان تصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق لما فيه من الادوية اشد مناسبة للحرارة
الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع
هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تقوى بها
الغريزية وفعلت فعلها في الدفع **قوله** واستفادت بالمزج مزاجا معتدلا قيل الاولى تبديل الاستفادة
بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة **قوله** عند القطرة في البحر المحيط اشارة الى انه لا يتصور
مقاومة كرة الزمهريرية **قوله** النار تتحرك بتبعية الفلك اي حركة من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت
بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه **قوله** فالاولى في الجواب
ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى ان يقال في اثناء الجواب يعني بدل
قوله والعناصر علا سطوحها وليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابي البركات بل عن لوازم
السخونة بحسب حركات العناصر **قوله** اي كيفية يقتضي اه منشأ سهولة الالتصاق بعد الان السهولة امر نسبي
وليس من مقولة الكيف فلا يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه لوجب ان تكون النار اليد فوق
جلا العظام المحترقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا
انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي الامام
قوله فلذا هو ادوم التصاقا اه اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما
يكون رطبا اذا كان يحب الملتصق ما يلابسه فنقل ابن سينا ورده بما ذكره المصنف نقلا عنه فلا
يستقيم رد جواب المصنف لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا يعرض في كلامه الانفصال اصلا
ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة
الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط

وحال الرطوبات المحسوسة الاخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقي اكثر من الاجزاء
الاخر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتعين **قوله** وليس العسل والدهن
اسهل التصاقا من الماء اه لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتماد بخلاف التصاق الماء **قوله** ويرد
ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها اه فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها
ولئن اغمض عن السهولة والقيد الاخير ايضا فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان
ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لا ان ما هو ادوم شكلا ارطب الا ان يثبت ان شدة القبول
نفس الادومية او مستلزمة لها **قوله** لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة قيل يحتمل ان
يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذي يجاورنا مركب من الماء او يختلط به فيجوز ان يكون سهولة
قبوله الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط
في الشتاء ازيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الاهوية في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان
ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس
كذلك وما على **قوله** واتفقوا اي الجمهور اه قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رواه من الماء
والتراب وشبههما لا ان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وايضا انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان
اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة
لا ما اعتبر فيه سهولة قبول اشكال حاويه القريب لان الهواء رطب بالمعنى ولا يحس فيه رطوبة بقي ههنا
بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء لم يندفع بشيء مما ذكرنا مع انه باطل قطعا ويمكن
ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة
في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع وزيادة الاثر لا يدل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون بحسب القابل
وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع
ما سيورده من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما **قوله**
والجواب منع ذلك في النار البسيط فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارطب
من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا تتشكل
الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء
والهواء فان اختلاف اشكال الاثار يستتبع اختلاف اشكالها كالاخنع وقد نظر لانك اذا اوقدت
نارا او طبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل **قوله**
بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان النار في طبيعتها احالة ما يداخلها وفي طبيعة الهواء قبول
تلك الاحالة فكيف يتصور ان يداخل النار الهواء ويبقى على صورتها النوعية فسعيك النار

سهوله قبول الاشكال على ان مداخله الاجزاء الارضيه للنار التى عندنا ربما يدعى انها اكثر من داخله
الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظ فكيف لا يكون تلك المداخل ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة
عن قبول الاشكال فليتامل **قوله** فانه عبارة عن مدافع الاجزاء كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على ان
مراد المص حركة بسبب التدافع **قوله** او كانت متواصلة فى الحقيقة فان قلت المتواصلة فى الحقيقة لا اجزاء
لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها ايضا فرضى فكيف تكون سببا للحركة الخارجية الثانية للمجموع
قلت اجيب بان دون الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفى فى كون تدافعها خارجيا
سببا للحركة الخارجية بقى ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمى كما هو سيلانا اللهم الا ان يقال
فى التدافع اشارة الى سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما يكون لم يتحرك لكن
يلزم على هذا ان لا تكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلانا فتامل **قوله** فهى ما عسر الالتصاق او الانفصال
اه قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما عسر به واحد منهما وسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا
قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر **قوله** او عسر التشكل وتركه رد على هذا التعريف بانه صادق على
الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان يقال باستلزام الصلابة لليبوسة فان ذلك العسر فى الجسم
الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته وانى له ذلك الاثبات **قوله** وذلك بسبب غلبة اليابس اذا كان
الهش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفراك بجميع اجزائه فمعنى ما مر من
ان سهولة الانفراك فى الهش لاجل ما ثبت سهلة الانفراك بين اجزاء صلب عسر الانفراك فليتامل **قوله**
والمتبل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب وقد يقال المتبل ايضا لما نفذ فى عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال
له المنتقع صرح به فى المباحث المشرقية **قوله** المخالفة لرطوبة الزيبق اه دفع المخالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا
ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وتعين الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف
مخالف مخالفا **قوله** والا احتاج الى قابلية اخرى فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية
قوله وان فسرت نفعله القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال لا حيل عليه على القابلية على ما يفهم
من سياق كلامه هى الجسم وهو موجود فلا يصح ح قوله فكذلك لانها اشارة الى العدمية كما هو الظ
والجواب ان المراد بقوله عدمية لا انها هو انها غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجى وهذا اعم من كونه
امرا اعتباريا او عين الجسم والى هذا نظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم اذا فسرت
الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام الى
على فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم لكن سهولتها يحتاج الى معلل غير الجسم
قلت يجوز ان يكون علة السهولة هى الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة **قوله** فالاشبه انها ليست
بمحسوسة لان الهواء اه قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لا يحس لموافقته للبدن بالمجاورة

ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته
وان رطوبة الهواء انما لا تحس به لان احساس اللامسة انما هو بالآلات صلبة كما عرف فى موضعه ولا
سائر تلك الآلات مؤثر قوى فى الغائر وليس الهواء المعتدل الساكن بقوى برطوبته على التاثير فيها وهذا
لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء
شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام
لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على
تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده قلت عدم خلو الهواء
من الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام فى المباحث
المشرقية **قوله** فالاظهر انها وجودية محسوسة لانا اذا غمسنا الاصبع فى الماء احسسنا فيه كيفية بها
نحكم بالالتصاق وسهولته ومجال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس والاثنينية وفيه
وجه البحث هو انه لم لا يجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية
يقتضى تلك السهولة **قوله** هذا محصل كلامه اى محصل كلام الامام فى المباحث المشرقية والمراد بما حصله
ما اشرنا اليه فى تضاعيف بيانه **قوله** لم تختلف فى السرعة والبطوء اورد عليه ان الاختلاف يجوز
ان يكون لان معاوقة الهواء للحجر الكبير لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما فى المسافة من الملاء
والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهواء كحجم الصغير على ان
لنا ان نتصور الكلام فى حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا **قوله** اذ ليس فيهما مدافعة
قد تعرض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية
فاعدمها وافناها ولا شك ان مقاوم القوى يتكسر اشد من انكسار مقاوم الضعيف وبهذا انما
يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا فتامل **قوله** واما التسمية
بالمانع وهذا لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف **قوله** وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة
لان المدافعة الى جهتين مستحيل بالبداهة وقد يمنع البقاء المدافعتين فى الحلقة فى تلك الحالة فان
كلا من المتجاذبين يجد فى الحلقة المذكورة ما يجده فى الحجر المسكن فى الهواء وفى الزق المنفوخ فيه
المسكن تحت الماء وامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين
الذاتيتين الى جهتين قال فى شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين
متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذى يمنع
عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا **قوله** وليس ذلك نفس الطبيعة اه قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذى ذكره
مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة فى حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال

عن التفرق والتشتت **قوله** فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا اعترض
عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس
يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا تطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر
في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في كل ما يساوي الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا
بحسب ذلك المفهوم الدقيق **قوله** ثم عموا اعتبارها في ساير الاجسام قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية
كرجل مستلق رأسه الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الا
على الذي نشاهد قدام من في الربع المسكون وقدامه حلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيستبدل جهاته
الا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة
والسكون واما غير الحيوان فانما يعرضان له لان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة تكون قداما
والتي عنها الحركة تكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه
معينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور محل تامل واما يظهر اعتبارهما
عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدام
والخلف على الوجه المذكور واعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم **قوله** واذا استلقى انسان
هذا ترويج لكلام المتن والا فالتحقيق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا يتبدل اصلا نعم تحصل
معهما صفة اخرى **قوله** وخطوط الاثني عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع
وعشرون والنقط ثمانية واربعون **قوله** وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان اراد الامتداد الخطي الغير
المستدير كما لا يخفى **قوله** ورد عليه بان الدايرة اه فان قلت الدايرة قد تطلق على محيطها وقد صرح
في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا فلا يرد الرد قلت
الكلام الذي نقله الشارح من الامام نقلا بالمعنى المذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر
الكرة بل الدايرة ولا وجه لحملها على المحيط لان اسلوب كلامه في كتابيه مانع عن ذلك وdال على ان مراده
من الدايرة معناها المعروف اعني سطحها المحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح ان كان مربعا
اعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها مع النقطة صارت ثمانية وان كان
مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المختلفات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدايرة
لا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في
السطح هذه عبارته في الملخص وعلى هذا اسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتامل **قوله** فهي منتهى الاشارات
ومقصد الحركات المستقيمة فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانها منتهى الاشارات
الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من فلك القمر

كان الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما تقابلها **قوله** اذ لا يمكن اعتبار انتهاء
الاشارات والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف الكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا
فرضنا حركة جسم فيه اذا انفذ فيه المتحرك وتحرك ينتهي حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الاخر
المقابل **قوله** ومعناه ان الراس كل شخص اه قيل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يلي راس الانسان
وقدمه بالطبع فليتامل **قوله** امرا واحدا مقابلته لقوله انواع يشعر بان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان
تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه
انه يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله لا اختلاف في التسمية
فقط ان المراد الواحد بالتشخص والوحدة الشخصية يستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار يستقيم المقابلة
ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث الفرع ايضا فعلى هذا معنى
قوله وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات
الى الجهات الست **قوله** وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا اه نوقش في العبارة بان الاشبهية تدل على
صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك
القول والجواب ان مدار الحكم بالاشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظ
لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل **قوله** فانه يحدث فيه مدافعة بالطبع اه فان قلت تقرر ان لا مدافعة
في الخلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا التخالف مع ان الشارح ارتضى انهما معا حيث لم يقع
في شيء منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة ههنا على مبدأ ما بناء على انه مدافعة بالقوة فلا
تخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف في احكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين
بالضرورة **قوله** لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد
تطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر الافراد متساوية
في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للفاعل المختار وبالجملة القول بالفاعل المختار وشمول
قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم
لدل على عدم جواز التفاوت بساير الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما **قوله** والخفة في الاجسام عائدة
الى قلتها فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية
ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة بابطء مثل ما يجده في المملوء ماء او زيتا او نحوهما لكثرة الخلاء فيه
قلت لعله يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويحصل صعود الزق المنفوخ فيه بضغط الماء له كما سيجيء
وان كان فيه ما ستعرفه **قوله** فكان يجب فيه بحث لانه قد نقل في اخر مباحث الكم ان في الخلاء عند البعض
قوة دافعة الى فوق ولعل الاستناد منهم فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الملاء

كزيادة وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكان بحاله ولذا اخف الهواء المحسوس في الزق المنفوخ فتامل
قوله يكذبه الحس قيل يمكن ان يقال الحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده
قوله وهو الميل القسري فيه بحث لانه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فميله الى الفوق
قسري مع انه لا يصدق عليه انه لسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع
الى ان يكون محل الميل ذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظ وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة
مصا شديدا وكبها على الماء الماحي قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول
ان النقض على مذهب الحكماء ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعن الثاني ان القاسر طبيعة الهواء
المقتضي لتلازم سطحه سطح الماء بضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجري في صورة الزرافات التي ذكرها الشارح
في بحث الخلاء فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على ان شارح حكمة العين
صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر في الكل امتناع الخلاء فيحتاج في دفع الاشكال الى
تعميم الامتياز في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك الحاصلة بالنسبة الى حركتها
العرضية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك
قلت لا نم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبداء القريب للحركات
الذاتية اعني المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما ذكر قوله وصادر عن الارادة فيه تنبيه على ان تجرد
المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس ميل الساقط المريد سقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لا بد
ان يكون للارادة مدخل فيه قوله في الصاعدة والهابطة اي الصاعدة فقط والهابطة فقط وكذا قال
حركة النبض ليس شيئا منهما لانها مركبة منهما قوله فان لم نحصرها فيهما اه فالصحيح ما جنح الحركة قد اخطاء
من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة او التي على وتيرة واحدة قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك
في العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة
اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان
يكون ذلك السبب متعددا قوله واذا انبسط القلب فيه بحث لان انقباض الجسم عائد بالنظر الى حركة القلب
قوله بل لمبداء اه لما ذكره لان المتبادر من الميل نفس الكيفية المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما يجيء ولا شك
ان بعض الحكم المذكور لمبداء المدافعة لا لنفسها فان عادهما يحكم صراحة بانه كما في الحجر المرمي الى فوق مثلا
ليس فيه مدافعة بالطبع على ما مر قوله الا مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي الظ ان المراد بالميل مبداء المدافعة
لا نفسها وكونها مبداء قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو اريد نفس المدافعة لا احتيج في اثبات المط
الى ضم مقدمة اخرى وهي ان الميل لا يمكن بدون مبدائه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبداء ما تم
الطبيعة لكن لا يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور للكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه

واما اذا اريد بالمبداء نفس تلك الكيفية ففي صحتها بحث لجواز ان يكون مبداء المدافعة نفس الطبيعة
بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليتامل قوله فان كانت الحركة
نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة للحركة النفسانية فلا تختص بالارادية والطبيعية التي تقابلها تعم
ح بما يصدر من غير شعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية ويخص الطبيعة ح بما
يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج في تحديدها الى العائق هو النفساني
بالمعنى الاخص فلا افسر الحركة النفسانية بما ذكر قوله وان كانت الحركة طبيعية او قسرية الظاهر ان ما في
اول كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من العائق الداخلي والخارجي في الحركة
القسرية ومن انتفاء العائق الخارجي في الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة اصلا او تخلو الحركة عن لازمها اعني
حدا من السرعة والبطوء لعدم تحقق ما يحدد بها ح وفيه ان القاسر ربما كان ذا شعور فيحدد حال الحركة بارادته
فلا ثبت السلب الكلي نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور تم الاستدلال
للزوم المحال في بعض الصور اعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن اني ذلك الاستلزام مع ظهور العائق
ثم ان التقرير المذكور لا يلايم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اه ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت
لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظ ان لا مخلص الا
تخصيص الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية
قوله لان الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة
شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها
بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى الاسفل فلا تصور ان تختلف
اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية
يقتضيها لاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة او غيرهما من الاعراض القابلة للتفاوت
ووجه الاندفاع ظ مع ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضي الحركة الا لاجل هذا
الحصول فكاد يقتضي قطع المسافة في ان لو امكن فلا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة
من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء وفي التحقيق ان القوى الجسمانية
لا يجوز ان يكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه ما اورده الشارح هناك قوله فالخارج هو قوام ما في
المسافة قيل لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون المؤثر امرا غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو فرضنا
سلانا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحجر فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه
في الحركة قوة المقناطيس ويتفاوت في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس قوله ولا يتصور في الحركة

الطبيعة معاوق داخلي هذا في حركات البسايط واما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوق الداخلي
من اجزاء مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في
الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البسايط مسلم واما الارادي فلا لان
اقتضاء شي اشياء وارادة ما يعوقه جايز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز ان يتحدد سرعة الحركة وبطوها
فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين اللهم
الا ان يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء دل على ان ليس لنا بسيط دون حركة طبيعية يكون ذا ارادة
ايضا او يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا ترى ان من دفع من مكان عال فيتحرك
هابطا بالطبع واراد خلافه لم يكن للارادة تاثير في المعاوقة اصلا فتامل **قوله** ويقتضي مع ذلك ما يعاوقها
قيل لم لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة ويقتضي مع ذلك ما يعوقها عن الزايد
على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية يقتضيها
لاجلها فتامل **قوله** وتحدد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا وقد حقق الشارح في
حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على
اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث
وهو ان هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول من الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات
على ان تحدد مراتب السرعة والبطو لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال في ذلك الشرح
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطو ولما كانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا تقبل الشدة
والضعف كانت نسبته جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطو اليها واحدة
وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اي الامر اي يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة من الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة اي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل
هذا الكلام طويناه على غره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة
في السرعة والبطو هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان في تعيين مراتبه
دخلا لما في المسافة من الملاء البتة فثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتامل **قوله** عن مبدا
ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون
على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة
وبالنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال
المص العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه ان الثابت لزوم مبدا ميل طباعي وهو اعم من مبدا ميل طبيعي

كما صرح به الشارح **قوله** مركز ثقله مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز
الحجم نقطة تساوي جميع جوانبها في الحجم **قوله** قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي وقد يجامع القسري
الارادي كما في الانسان الصاعد اذا زعمه اخر وقد يجتمع الارادي والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز
اجتماع الثلثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر **قوله** من الذي نزل بنفسه اي ان ملت ما السر في ان الحجر
الحجر الذي نزل من مكان اعلى يكون اسرع من الذي نزل من مكان اسفل مع تساويهما في الحجم والثقل
حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد الميل
في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن ممنوة بالضد اوجدت الميل ولا تزال تزداد الميل ومعلوم ان
تاثير الطبيعة وحدها او مع ميل قليل ليس كتاثيرها مع الميول الكثيرة التي تقويها وتعضدها كذا في المحاكمات
المشرقية **قوله** ويجوز ان تعال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل فيه تحاذ وسبق نقل
من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شي لا تقبل الشدة
والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بها على سواء فاقتضت ولا امرا يشتد ويضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف
فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح
وان توسط بينهما امر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد اصل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور تختلف
فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم **قوله** فلا يكون هناك الا ميل واحد يستند الى الطبيعة والقاسر معا فان
قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلثة اعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل من اي
تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على ان الذي يقتضيه وجه الحصر
السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج
والامتياز في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا ثابت في ان اثبت خروجه بناء على ارادة الخروج
بتمامه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك
ان الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري **قوله** احدثا مرتبة واحدة او احدث كل منهما اشد مما يقوى
عليه من مراتبه قيل الظ هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسر مبدا الميل الطبيعي ولا منع عن اثره
اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا الاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور عن الاخر
قوله لامتناع المدافعة لي جهتين فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية
الهابطة في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا يتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر
وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا
في الحلقة المتجاذبة **قوله** فان مرجعه الى دعوى المماثلة قيل عليه لو سلم المماثلة فيجعل احد المماثلين سببا

والآخر مسبباً ترجيح بلا مرجح وايضاً لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار الماهية النوعية
فكونهما متماثلين معتزل عن تلك الدلالة واورد ذلك بانه لو جوز كون بعض افراده سببا والآخر مسببا لجوز
كون بعضها متضادا والبعض غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى
يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو علي
قياس فقهي بلا جامع وستذكر الآن مثله في الوجه الثامن من جهة الجبائي لعدم بقاء الاعتماد مطلقا قوله
وايضا فالفرق قائم اه نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين يلزم
تضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك قوله فيه مدافعة لا بطاء اه اي مبدأ مدافعة اما على حذف
المضاف او اطلاق المدافعة على مبدأها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الاول
بحده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لا نفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر قوله فللمحل المجاذب
قيل دليل ابي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان غاية الأمر لو تم لدلت على الحال فيما بين
المحلين لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى قوله ومارة قال لا مدافعة فيه ان القول
بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى قوله ومنها
ان الاعتمادات هل تبقى قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من
الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لا لا انها هل يبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق
ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما تستحققه قوله لوجب الاشتراك مطلقا عند ابي هاشم
هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الراي لابي هاشم فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند ابي هاشم
والتعرض لبطلانه عند الجبائي ايضا استطرادي لا يقع له في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت
على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم عليه كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده
الآمدي من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه في الآخر وعند تعذر
الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال
ابو هاشم اخطئت في قولي باستحالة بقاء المحلل بخروج الدليل المذكور على ان يكون صحيحا قوله
قلنا ما ذكرتم تمسك بمجرد بلا جامع قيل ان اراد عدم بقاء الاعراض لشمولها صورة النزاع جامع على ان
ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر قوله كما في الالوان والطعوم قال
الآمدي كلام ابي هاشم مبني على فاسد اصولهم في بقاء الالوان وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه
في الاعتمادات المحللة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد
الامثال كما ان كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل هو بقاء الالوان
والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال

في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات كما مر قوله وموجب الخفة اليبوسة يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء
بل اليبوسة بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب الا ان يخصص الكلام بالمركبات والقول
بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض ولا شك ان التراب ايبس
من الهواء فينبغي ان يكون اخف منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبوسة في الكلام
في لزوم ثقل الماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فليتأمل قوله ومنعه ابو هاشم اه قيل
يحتمل ان يكون المراد تقدير مدعاه ودليله لانه منع الدليل والمدلول بان يكون معارضة ويؤيده
قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجبائي والحق انه معارضة والجواب لا انه مناقضة قوله فان
الزيبق اثقل اه اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء لم يرد هذا لان التخلف عن المقتضي بسبب المانع
جائز فلعل مداخلة الخلاء المدافع منعت اثر الرطوبة قوله بخلاف الحديد اه قيل عليه لم لا يرسب اذا
جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضي وهو الاحتياج الى زيادة خرق لانبساطه على الماء قوله
قال الآمدي يلزم على الجبائي اه انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام ابي علي في
الطفو على الماء وقصة الزيبق لا يقرب لتخارج قوله لجواز ان يكون التركيب اه قيل الكلام في الاجزاء
الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما تراه
الفلاسفة في حديث التركيب لا ورد له قوله ويلزمه امران اه قد اشرنا الى ان اللازم الاول لابي هاشم
يلزم اياه ايضا نعم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني ايضا
لجواز التخلف عن المقتضي لمانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على سبيل التبعية اه فيه اشارة الى ان
التفرع ههنا ليس على المعنى المشهور قوله ويكون نسبة القدر النازل اه توضيحه ان يقال اذا فرضنا
ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء
المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر
الخارج كذلك وكما كان النازل على تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تمام ولا طفو تام
كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثيه على تقدير كون ثقله ثلثي
ثقل الماء وعلى هذا القياس قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل اراد بالميل المدافع اذ قد
سبق ان المعدوم في الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافع واما مبدؤها فلا دليل على انتفائه قوله
على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم في الحجم قوله ويرد
عليه ان الزق اه الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا صريحا والوكاء
بكسر الواو والمد الذي يشد به رأس القربة قوله لضغط الماء ضغطه بضغطه ضغطا زحمه الى حائط

ونحوه ومنه ضغط القبر وهذا النظر الذي اورده المص اشارة الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر
كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل سبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف
فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحا كما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء
لضغط ثقل الماء اياه بحجمه يجب ان يكون الحجم الاكبر اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون
بالعكس من هذا قوله الاصغر اقوى اذ لا شك ان دفعه الى فوق هو خلاصة معنى الضغط اسهل مما قيل
من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه
قوله لسكون اللام فيه في حركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه الى
التوليد قوله لوجهين الاول انه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون
وقد يقال انه لم يتعرض له لادعاء الظهور فان سكون الحجر المرمي عند ما نزل الى الارض ليس بواسطة الحركة
القسرية السابقة وهو ظ بل بواسطة الاعتماد على الارض بقي انه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل
خاص الا ان يحمل على ان المراد نفي مذهب الخصم اعني توليد جميع الحركات المتولدة من الحركة او يدعى عدم
الفرق بين هذه الصورة وساير صور الحركة وفيهما نظر اما في التوجيه الاول فلان مدعاه توليد جميع
الحركات المتولدة من الاعتماد فقد بقي ح بلا دليل واما في الثاني فلظهور المنع في انعدام الفرق قوله
الثاني حركة الدلاء فيه بحث لان حركة الماء في الزرافات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة
من حركة ما في الانبوبة ولا يجري فيه الدليل الثاني اللهم الا ان يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه
نظر الاولى ان لا يذكر النظر ههنا حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الامدي بلا واسطة قوله
لتمسكهما قيل الظ من لفظ المتمسك الدليل على ان الجبائي يدعي البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا
ثم الظ ان المراد بتمسك ابي هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثاني لا يجتمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى
قوله فقال على الجبائي له فان قلت لعل الجبائي يتشبث بتولد حركة جالس السفينة على لوح املس
منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ما
ذكره في مثال حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال
في صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردودة عند المحققين نعم للجبائي
ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس
على السفينة على ان الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى
اعتماد السفينة على الجالس فيها قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار اذ الشعر
والاظفار لا حيوة فيها فلا يتعلق بها حكم القدرة حتى يكون متحركة بالقدرة مباشرة قوله اذا قيل
كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الخ الحركة عند المتكلمين كونان في انين في مكانين

او الكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا الاشبه في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة
وانما لم يتعدد عند الحكماء لان الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم قوله منضمة الى مقاومة
ما في المسافة هذا الانضمام اكثري وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة
ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء الكاين والمتحرك الى خلاف
جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المحدثة لم يوجد مقاومة ما في المسافة
ايضا قوله ولا شيء هناك غيرهما فان قلت لم لا يستندون السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر
الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفي وجوب
السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة قوله فهناك امور ثلثة بل اربعة رابعها
عدم المقاومة اللهم الا ان يكفي عنه تذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفصال
قوله واللمس ليس كذلك اي ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز ان يكون
المراد انه ملموس ومبصر او وجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين لينا عدم كون اللين محسوسا
بالبصر قطعا لانتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكره قوله تذكر الكيفيات التي وجه
سيأتي وجهه في اول المذوقات قوله والاستقامة والانحناء فان قلت ذكر الامام في الملخص ان الاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى ح ان يذكر ابعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء تعرضان
للخط قطعا ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفيه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات
المختصة بالمقادير قوله الى غير ذلك اراد بغير ذلك التشفيف والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصار مثل
الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك المحوج الى الحركة
والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قوله انما تبصر بواسطتهما مبني على عدم الاعتداد
بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات قوله اي كيفية يتوقف ابصارها اي ابصارها بالذات
وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات قوله لانها اكثر
وجودا في الاجسام التي عندنا هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به
في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء ولا يتحقق كثرة اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا مع تحمل
سببا لتقدمه عليه فتق قوله او وجودها تامل هذا وسيجيء ان الضوء مشروط باللون في الوجود
عند بعضهم فوجه التقديم ح ظ قوله لم ينفصل بعضها عن بعض قال في حواشي التجريد ان سلمنا
اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث
بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي قوله وايضا فان السائل اشار بايراد لفظة
ايضا مع الفاء في عبارة المص الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول

كما تشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل لمي فكل منهما يفيد المدعى قوله فان
الابيض قابل للالوان كلها قد يجاب عنه بان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه بلا لزوم
الاعادة عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل معنا الكبرى ممنوعة قوله والا
امتنع اتصافه به فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق
قوله سوى الطريق الحملي يعني ان الذي يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخييل
لانه ليس هنا شيء ونحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا قوله حثورة الحثورة نقيض الرقة قوله فيه العلي
الطعم الذي يحلو من الاشنان قوله كاللبن الرائب قال ابو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب قوله لان
ذلك كان متخللا قيل عليه يجوز ان يكون التفرق في الخل قبل الخلط مانعا من دخول الهواء بلمعانه
وعدم حثوره وغلظه وفيه تامل قوله ولقائل ان يقول الخ هذا ماخوذ من كلام الرازي في الملخص وقد يجاب
عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب الغلط اما بجزم او تجويز السبب والا فلا علم لان
من فقد حسا فقد فقد علما وهو سفسطة قوله والامر كما منهما الا الضوء هذا مبني على المذهب المختار
عندهم من اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تتركب منها قوله امكن ان يتركب الالوان الخ وقد
يتركب الالوان وتعدد الطرق فوجب ان نجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما فقد ثبت
حدوث البياض بطريق غير الطريق الحملي قوله ليس في اجزائه اشراق هذا ينافي ما سيذكره من ان
في الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب
اشراق الاجزاء والثاني على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل واحد
من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شيء من الطرق الثلثة السابقة
بتوسط الصفرة فلعل التعرض لها هنا باعتبار ان الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها
ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال ان الطريق الثالث ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية الا انه اكتفى بما
ذكره من تولد الخضرة من الصفرة قوله الضوء لا ينقل السواد تجربة قال الامام في الملخص الارجوانية
والغبيرة والخضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك تنعكس
الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والعودية والسواد وامثالها مظلمة ولذلك لا تنعكس الى غيرها
قوله وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون
هناك شيء مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذي ذكر اعني على طريق الحمل وليس الا الضوء
كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس اصله ضوء قوله فوجب ان لا ينعكس
الا البياض قيل لم لا يجوز ان يكون للتركيب او الانضمام مدخل في خصوص الانعكاس فلا يجب ان لا
ينعكس الا البياض قوله والا كان السحق الخ قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت التحللين والحق ان هذا

فان الطبع يكثر الحجم بخلاف السحق قوله وهو انه قد صح الخ وان لم يذكر المصرح به ههنا قوله
الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان
عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما قدحنا في الكبرى توقفنا في هذه المسئلة
وقد يقال الحق في المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون
مفهوما فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكر الشيخ وان لم يوخذ داخلا فالضوء شرط
في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل
للبصر مفهوما للون امر مستبعد جدا والالتزام به في الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشيء بعد الغيبوبة عن
الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتامل قوله فذلك اما لعدمه الخ انحصار سبب
عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئي
مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء شرط
وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول اثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة
تابعة لحصول استعدادات فايضة من اجرام سماوية وقلما تحدث في المركب من الاركان مزاج بدون
تاثير الحرارة الشمسية قوله مع كونها امرا عدميا يشير الى ان الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد
احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف بناء على ان اثبات عدميتها لا يتم
نظرا الى ذلك الاحتمال قوله وهو مختار الامام الرازي قال في المباحث المشرقية الاقرب ان كون الشيء
ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك
فان الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون
فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم
الثاني قوله ولما احتمل ان يكون الخ وايضا احتمل ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب
الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا قوله مع ان لقائل ان يقول وايضا الواصل
الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع
الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول يتوهم
ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا توامل فيه تاملا شافيا يتميز اللون عن الضوء وعلم ان اللون
فيهما واحد والمختلف هو الضوء قوله ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه
لايهامه ان الظلمة عائقة عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه
قول الشارح فلا اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم
رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله

ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل
والخارج ظلام اصلا قوله الا انه ليس امرا حقيقيا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها
عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية قوله بانا اذا قدرنا اه فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان
ولو سلم فالظلمة قد تتحقق من غير تخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قوله فرع منهم من جعل الظلمة اه فان قلت لا وجه لهذا التفريع
لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفريع
ههنا على المعنى المشهور فلعل نفي الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان
يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده قوله لا يخفى على ذي فطنة اه وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد
الذي هو من مقاصد القسم الاول اعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطا
للرؤية او للوجود اي لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب انه لا يجعل بيان ماهيته مقابلة بحثا مقصودا
اصليا في بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصودا ويجعل بيان انه ما هو فرعا وتبعا
يندفع ترجيح اسلوب المص بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها آه مراد الشارح رح اولوية ما ذكره
بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء قوله ان الضوء اجسام فلا يقال لو كان الضوء جسما يلزم
التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم قوله ولذلك
يستعين بها الطاعنون في السن نقل عنه رح ان وجه الاستعانة اما لان تلك الخطوط النورية تصفو
ويزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف الغليظ او لان الرؤية انما هو عند الرطوبة الجليدية يكون في اعظم
فيرى المرئي اعظم وفي شرح المقاصد وبما يستعان بالحائل على انضمام الخطوط الدقيقة عند ضعف في
الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما اه قيل للقائل
ان يقول يجوز ان يكون لجسم الضوء خاصية الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ما ازداد تلك
الخاصية ولا يرى ان الاعراض المرتبة تمنع من رؤية اعماق الجسم لا لاشتغال الحس بها مع ان الضوء
لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه قوله واذا غلظت جدا اه فان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما
وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها اصلا بخلاف صفح البلور والزجاج
الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا
الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال
لولا ما اشرنا اليه سابقا قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها اراد انها حجاب لها في الجملة بالنسبة
الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا اقوى

من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها كما
حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون احساسا لها كما
وان كانت حجابا في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها ما بعد الوجهين المذكورين مع ان احساس
الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظ قوله والثاني باطل قال المحقق في حواشي حكمة العين
لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان
قول الشارح والا فانتشر معه تقسيره اشارة الى دفعه لكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم
ليس علما بالعدم قوله ولا بعدم ذاته والا لزم ان قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام
بمقابلة المضيء كالشمس اذ ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين اجزائها الممتدة على المصباح
او يكون الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته بكيفية فنقول فلا نرى فهو مرادنا مع وانت خبير بان سبع
الآن من ان المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لا دليلا فبهذا اندفع بعض هذه
الوجوه كما لا يخفى قوله لرايناه في وسط المسافة فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة خط الحركة
في الغاية قوله فاذا زال اه جملة معترضة واعلم فعلم الى قوله قوله زال الضوء عن الاول وحدث
في ذلك الآن وقيل هذا الضوء مشابها استمراره فلو جوز انه ينتفي ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل
ذلك الجسم في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بداهة العقل قوله وادعى ان الظهور المطلق
بيان لمراتب ظهور اللون مع المراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل قوله هو اللون الظاهر مقتضى
ما سبق ان يقول في الضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون هو اللون الظ
على مراتب قوله وبطلانه اه فيه ان الظاهر انه معارضة لكن اتى بها قبل الانتهاض بالدليل قوله لان
الضوء امر غير نسبي لانا نرى الضوء يتعين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك
قوله فلا يكون لقولهم اه لا يخفى ان مثل هذه المسامحة شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون الظ كحمل حصول
الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيها لما اورده الامام على الشق الثاني قوله ولانه تفسير
بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة
شيء عظيم وليس مراده ان ان في عبارة المص مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع قوله مثل
اليراعة في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الابرار للزمخشري انها طائر ان طار
بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به او مصباح
انفصل من الزبالة اي الفتيلة قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة بذواتها اه
صرح الآمدي في ابكار الافكار في اواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب
الثابتة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك ان الكواكب السيارة

ايضا يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكر الشارح ههنا مخالف لما هم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان
تعرض الامدى لاحدهما والتزييف للآخر والله اعلم بحقيقة الحال قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء
بالشمس لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر اشارة الى دفع
الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيا
وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه ح ووجه الدفع بعد التقرير كون الاستضاءة
لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض قوله
وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر هذا المثل حسب ما دل عليه كلام المص وان كان مخالفا
للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين
من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء لغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او يكون الغير مضيئا بالذات ظاهر الفساد قوله
الواقعة في جوانبه بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما في البيت والا فما في البيت ايضا مستفاد
من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما صرح به قوله الى الامور غير منحصرة اه اشارة الى رد كلام
المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسام الاجسام والمقادير
وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له
ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية
او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء فان قلت
ينبغي ان تقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم تقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني
اكثر قوله والدور دور معية به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بلزوم
الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول قوله ورده الامام الرازي قال في شرح المقاصد
فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب تخالط الاجزاء الى حد مخصوص او انجذاب اخر الضوء في الانفصال
وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط قوله والحس لم ينفعل اه قيل يجوز ان يكون
في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار متكيف بالضوء القوي فالحس منفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها
وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه الحجة لا تدل على استضاءة بل على استضاءة الهواء مطلقا
قوله كما قيل في رد به للتكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف
بحيث لا يرى فكان الضوء الحاصل منه في وجه الارض والجدار لا يرى والتالي كاذب قلت اجاب
عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا يقابله الشمس فكانا لا نرى فيه
الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب

لمنع الملازمة فليتأمل قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم
الموجود على راي المتكلمين في اول حواشي التجريد ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة
للاصوات ومن توابعها ولهذا احصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحروف ولا يخفى انه لا يلائم
مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب في تقرير الجواب ان الحروف عندهم
كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت وانت خبير بان
القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب
من الحروف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو علامية فلا
نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد ان كلام شارح التجريد لا يساعد
هذا التقدير كما لا يخفى قوله فان التموج محسوس باللمس اه قال الشارح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس
باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لان انتقال الحركة من شانها
ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا يكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما هو في حركة
المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان يكون مبصرة الى ههنا كلامه قوله
والصوت ليس كذلك واما اعتراض القطب في حواشي حكمة العين لجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فمما لا
يلتفت اليه قوله وايضا كل منهما مبصر في بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفي بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح
في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت
النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية
فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت
جسم بدليل ملموسية الجسم ولو ثانيا دون الصوت قوله وسببه القريب تموج الهواء قيل ان كان حدوث
الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع
النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات
غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع
بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية
ورتب عليه الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير
تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير
تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص اشارة الى
دفع قول ان الاوراد ليس بها وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت اي تموج اتفق
بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع او القلع وقوله مع كونها معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله

لا يفيد الا الظن و المثل مما يطلب فيها التعيين فافهم **قوله** اذ ربما ينقلب الهواء اه يحتمل ان يكون
منقلب بالفاء او التاء المثناة من فوق من الانقلاب بمعنى الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء
الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله
قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت ح بل العلة انفلاته من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء
الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه سياقه **قوله** فاعلانه على سطح الارض
فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بها على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احد جانبيها
على الارض والآخر في جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت في موضع من الارض وفرضنا ان منتهى
ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دايرة قطرها فرسخ
مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذي راسك نصف فرسخ ايضا
فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذي يلي السماء دايرة قطرها فرسخ مركزها
ما يحاذي راسك فيلزم ان يسمع الصوت في جميع محيط تلك الدايرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط
الدايرة ازيد من نصف فرسخ وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد
منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدايرة التي فرضنا بعده مما يحاذي راسك نصف فرسخ وترا
زاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وترا زاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر
القائمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله
واذا فرض المصوت اه فليتامل **قوله** فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زماني قال صاحب الصحايف
وفيه بحث اذ لا نم ان الصوت زماني لان بعض الحروف اني كالجيم مع انه صوت ولا يخفى عليك انه فاسد بما علم
من ان الحروف عارض الصوت لا نفسه **قوله** او جزء اخير منها قيل لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول
جزء اخير لعلة التموج فاذا كانا آنيين كما مر يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم
ليس بجزء اخير فمجرد الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الاني والمعلول الزماني
اعني التموج اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان
المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني او جزء
اخيرا منها وهو ممنوع **قوله** لوصوله الى السامع ذكره تعيينا لما عطف عليه قوله لا التعلق حاسة السمع **قوله**
يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحايف بانا ندرك
ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري تعرفه كل احد بالتجربة
ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وصلنا في موضع
لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا

فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت
ح يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش
ضرورة والا كان باطلا بالتجربة فكذا المقدم **قوله** وما هو الا انحصار اه قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لمنع
الاستواء ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما تمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه
شيء مرئي فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ على انا لا نم عدم وصول
الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع لمنع لجواز توقفه على شرط آخر **قوله** وان تساويا
في مسافة البعد اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن
محل السماع ح لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا
يدرك **قوله** ويسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب الذي
هو القرع الآني يلزم ان يكون الآني علة تامة للزماني او جزءا منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم
الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف **قوله** وما هو الا لسلوك
اعترض عليه صاحب الصحايف بجواز ان يكون عدم السماع في الغرب لبعد الصوت وبعده عن محل السماع
فاذا وصل حده يسمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتاخر عن حدوث ضرب الفاس سواء كان على حد السماع
ام لا لاندفع لكن اثباته عسر ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطوء تعلق حاسة السمع وسرعة
تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فليتامل **قوله** وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب
ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف الوارد على ظاهر عبارة المص ومعناه يجوز ان يكون
وصول الهواء الى السماع من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار وجه الدفع ظاهر فان قلت لا نم
سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ
الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لو علمت المسام عدم السماع لدلالتها على ان الحامل
كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتامل **قوله** ولا يبعد ان ينفذ في
المنافذ اه نفوذ الهواء المتكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة وان فرض ما فرض من الانبوبة نفسها
دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في كل منهما يستدعي فارقا
ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة ويسمع وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب ان
فرض الصوتان متساويين في العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطا قويا وعند
تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر الانبوبة واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى
المنافذ الضيقة فليتامل **قوله** اراد به تكيفه بكيفية المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل
ويمنع الاحتياج الى بقائه في السمع بناء على انه من المعدات **قوله** ما صورنا في كيفية اه اذ قد ظهر مما صور

فى اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المتكيف بعينه ينتقل الى السماع بل الهواء المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى الى السماع فيجوز ان يكون هواء مكيفا بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر متصلا الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور
قوله الصوت موجود فى الخارج ههنا بحث ينبغى ان ينبه لها وهى ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا كذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه فى الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لايكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لايكون موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجرى فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذى هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول والا لزم انتقال العرض
قوله كما ان اليد كانت بملمسها تبيان عدم ادراك جهة الملموس كما لو انا ندرك جهة الريح الحارة علما مهبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا الاشكال لايضر المعلل لان قوله كما ان اليد للتوضيح لا للاستدلال والا لصار تمثيلا لايفيد القطع والمستدل عليه وفيه نظر لان الملازمة المذكورة فى اصل الاستدلال وما ذكر فى بيانه مرجح والسند ادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس حيث ملقاه اتفاقا فالتكيف لايضر المعلل والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج فى الهواء الخارج مبدا لمماله بصير سببا لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لايخفى بعده وقد اعترف بان المستدل عليه يطلب فيها التعيين قوله وليس يلزم ان يكون ح اه اى ليس من ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه منفصلا الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبداءه بعيدا فى نفس الامر فليتامل قوله ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول سواء حمل على الوصول حقيقة او ما يتناوله وما فى حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر قوله الا انه قد يبقى لا حاجة الى جعل الاستثناء منقطعا لان المنفى اولا بقاء الاثر المبنى على المبداء لا مطلق بقاء الاثر فتامل قوله لانا نحس عن الاول قيل هو كلام على السند واجيب بان الحصر فى قوله انما ندركها للتوجيه يدل على مساواته للمنع وانت

خبير بان ذلك الحصر اضافى كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبى فى شرح المحصل واورده الشارح فى حواشى حكمة العين بلا تعرض له علما حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة فى المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الآخر قوله والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل قيل لكن الحق اعتبارها فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن املس يصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول فلا يكون التموج الثانى شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة فى الجدار يكون سببا لاشتراطها فى الجبل فاما ان لايشترط فى شئ منهما او يشترط فيهما معا بقى ههنا بحث ذكره فى الصحائف وهو انا نسمع الصداء فى صحراء خليها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العكس فى الصداء كما ذكره الامام قوله ورجع ذكره هنا احتمال من الرجع اى رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار قوله اى مسه وصفه فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله يميز الى المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انه المجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سيأتى قوله عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل ان المراد من الصوت الآخر هو الذى لايكون مكيفا بالكيفية التى فى الصوت والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لايختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التى يشاركه فى الحدة والثقل كما قيل قوله من حيث هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندى والذى اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا يميز الى المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا فى المسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه قوله فلانهما من الكيفيات المحضة او الماخوذ مع اضافة قد نقل الشارح فى مباحث الكم المتصل عن المباحث المشرقية منع كونهما من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا فى الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت فى الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل فى الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما كما لا يكونان من الكيفيات الموجودة فى الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول له الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكيفيات المحضة والماخوذ مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهرى نعم كل منهما متضمن

للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول ان تضمنها المسموع انما هو في صورة الطول
وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزء مدلول الطول
بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق في القصر
ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام على تبادر ذلك من الطول
دون القصر وهذا التبادر مما لا ينكر قوله فهما مطبوعان اه ذكر في حاشية التجريد ان ملايمة الصوت وعدمها
مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكان الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين
نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع قوله وهذا انسب بمباحث القرابة قال لان اصحاب العلوم
الغريبة يقولون الجملة مركبة من الحروف ويقولون للكلمة انه صوت كذا فلو لم يكن الحروف عندهم مجموع
العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة
من الحروف على تقدير كون الحروف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى
تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان المجاز الانسب ومما ذكرنا يظهر ان كون
الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق
على هذا التقدير اصلا قوله اما مصوتة اه انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وتسمى ما تقابلها
صامتا لعدم اقتضائه ذلك قوله اذا كانت ساكنة متولدة اه ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة
الى الثلثة فالمراد بالالف اعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من
التولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من اصول الكلمات قوله واطلاق اسم الالف
على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة كما يحصل من تحريك الالف في اول الامر كذلك يحصل بعد المصوتات
الى غايته فان نهاية مد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته ان الاصوات انما توجد من الانقباض
المقتضي لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرية وكذلك الانقباض حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه
والا لخرج كل ما اجتمع في الرية من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد
وقفت الطبيعة عن ايجاد صوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة قوله وكالفاء والقاف في
كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها آنية صرفة فتامل قوله فان الغالب على الظن انها
زمانية قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب ان يجزم انها زمانية لا غلبة الظن
ويمكن ان يقال ذكر الامكان ايضا مظنون فهذا منشأ غلبة الظن بما ذكر قوله الا ان الحس لا يشعر
بامتياز ازمنتها اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها قوله
وكذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفة ان يكون
على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبينهما منافرة

فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الى معتدل آخر
لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وايضا
الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين الحركة
المتوسطة ولو كره انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ
بالسكون فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص قوله قال الامام الرازي
هذا الكلام وكذا اكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه قوله الا انه لحركات
قيل ان اريد ان تلك الحروف يخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بلزوم
بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن انجر ان الطرف الناقص ح لا يكون كالزايد
وعلى طريقته وان اريد انها لا يخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا
فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا مثبت لبعضيتها لها واجيب تارة
باختيار الاول ح ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزايد وتارة باختيار الثاني ولا وجه لمنع
اعتبار الاشباع لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا وتنقسم المصوتة
الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الان ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع
تم الاستدلال ايضا لان الحركات ماخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة
لتلك الحروف كان بعض ماهيتها تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت
عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض
الحروف الا ان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء جزء آخر وفيه المصادرة
وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا اذ ماله الزام خروج الحروف التي ادعى بعضية الحركات عنها
عن حقيقتها المخصوصة واي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثاني
ففيه ان كون الحروف المذكورة حركات ماخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو
ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتامل قوله فان الحركة اذا كانت متخالفة هذا
بيان للملازمة قوله لكن الحس يحكم ببطلان التالي واعترض على هذا الوجه بان حصول الصوت
بتلو الحركة المناسبة بها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممالة بعضها منها قوله واثقلها الضمة
هذا الذي ذكر من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد
يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص قوله حقيقة وحسا اي احترز عن البسيط حسا
لا حقيقة كالماء قوله والحركة زمانية قد مر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها
صوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة ولا بد لها من دليل قوله وقد يقال جازاه

قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في ان الحرف ليست بعد الحركة **قوله** واعترض اه قد يجاب
بانه لا علم ببطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفسر وفرض ان الصامت آني والحركة
زمانية والآني يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية **قوله** وبهذا يعلم
ايضا بطلان ه وجه البطلان انه لم يثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل
الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جوز تقدم الحركة على الحرف لم يصح
قوله على المصوت المنافي المحتاج الى ذلك المتقدم فان تاخر المصوت مبني للدور اذ لو تقدم لم
يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن
ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت
ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت في قوله والا لتوقف الصامت المتقدم
على المصوت اعني الحركة لا الممدود الذي هو احد الحروف الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالساكن
الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه
احد الحروف المصوتة لا كونه بحيث يمكن ان يوجد عقيبه البتة هكذا يجب ان يفهم المقام **قوله**
فكان لا انفعال لان الاعتدال للمزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي
هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج **قوله** ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعوم
اي مع انه مشروط بلمس محل القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها بملموس آخر حامل
للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه الضميمة مع افادته تاكيد ذلك الاشتراط
دفع ما يقال ان المسموع ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوقات لمسين وفي
المسموعات لمسا واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه **قوله** حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم
بحسبها وقد جمعها بعض الفضلاء في تلك ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها
وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال مخبر للمقال **قوله** تيز و تلخ است و نيك شور انگيز
در لطيف و كثيف و اوسط حار ٭ اورد ترشى و عفوصت و قبض ٭ گر برودت بدان سه گردد يار
دسم و حلو و تفه شود دارى ٭ معتدل را بدان سه باشد كار **قوله** غير محصورة قال عدم
الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تفرض في الشدة يتصور اخرى
فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة **قوله** وايضا الحار والفرع والحلط البلة
قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية
الذوقية كيفية لمسية لا تميز الحس بينهما فيحصل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في
الحقيقة وسيجيء تحقيقه **قوله** الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبا اه في الحدوث بالمناسبة

المذكور، تامل لان الحرارة مطلقا وان كانت مؤثرة في الكيفية بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها
فاني يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث
تاثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان اظهر فيها الآن كلامه
في بيان تاثيرات البرودة لا الملائمة كما لا يخفى **قوله** اي الحرارة اما على حذف المضاف والاطلاق
الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظايره في الوجود او يكون من قبيل اطلاق
اسم الفاعل على المصدر **قوله** فيكون اثرها اقوى قد يقال عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد
تاثيرا الا ان كثافة القابل يمنع بعض التاثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تاثيرها اقل من
تاثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التاثير مثل منعه فيكون الاثر في الاول اقوى محل نظر **قوله** لكنه
يكون غايصا الاظهر ان يقال لكونه غايصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق
كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق **قوله** وتحققه اه قيل الاتمام
من هذا التحقيق بتاخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما
فتامل **قوله** فان الاجزاء الارضية تعليل لاشتراط الاعتدال **قوله** يعني ان الكثيف اه لا يخفى
عليك اتحاد مثل القبض المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف في الحرارة **قوله** وفي
القابل اللطيف الحموضة اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يحمض بالحرارة
الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة
يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فتفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة
الضعيفة وليس كذلك واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة
وفي موضع آخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه بعض الافاضل بان الشيخ وان جعل الحرارة في بحث
الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا اولا وبالذات بل بالعرض فلا منافاة
في كون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا بمخالطة شيء غريب
وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب تحركه في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو
ما يعرض لساير العصارات من الغليان لا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرد
فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وهذا هما الى نقل السبب المجانسة ثم البرد
المستولي سبب من الاسباب الموجبة للحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات
ولهذا الاستولى البرد الخارجي على البلغم الحلو يحمضه **قوله** ولذلك فان الشر العقلاء التعليل في معنى
الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظير قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا **قوله**
وسخنا المسيخ من اللحم ما لا طعم له **قوله** واجزاء صغار العبارة بالواو ولا بالواو كما في بعض النسخ لانه

تفسير لقوله رنجار اكما نقل من الشارح قوله من اجتماع المرارة الخ قال ح ح يعني ان الهندباء قد وجد فيه
النفاهة من غير احساس فلو كان المراد بالنفاهة المعدودة فيها هو النفاهة الغير الحقيقية التي يكون
في مثل الصفر لما اطلقوا على النفاهة التي في الهندباء و ههنا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح
ان ما ذكروه من اجتماع المرارة والنفاهة في الهندباء يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو النفاهة
بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بان النفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطل ايضا بل القول بانه المعنى الاول
ايضا اولا يجامع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم باسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس
طعم ما فالنفاهة المعدودة من الطعوم على اي معنى حمل من الاخيرين يبطله هذا الذي ذكروه من الاجتماع قوله
وقد ذكروا ان سخن الطعوم الحرافة اه ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة سخن
الطعوم فما نقل ههنا منافيه لكن يرده الآن قوله ثم ينتقل الى الحلاوة قيل ينبغي ان لا يجوز الانتقال
الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار
لطيفا ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب
بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة تحلل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار
قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم ينتقل بذكر الانتقال ولم يذكره في العفص
والحموضة قوله من الاجسام العنصرية لان عموم بقية الكيفيات لما لم يعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس
فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية قوله
والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة
والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك ان في الملكة شدة والحال ضعفا فيكون
بينهما اختلاف نوعي على قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالتشخص تارة تصير حالا
وتارة تصير ملكة واجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بان المقتضي للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف
في حصول الكلي في جزئياته وصدقه عليها اعني ما هو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات لموضوعاتها
والحاصل ههنا هو الثاني لا الاول فتامل قوله وانت تعلم اه قيل هذا اشارة الى قصور في كلام المص
حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقا مع ان ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد قوله
اذ هي الحافظ قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن واجيب
بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم
لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الافاعيل والحركات المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك
الارادي قوله الحيوة قوة يتبع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة
نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتبه الحكمية الى انها اي الحيوة الاعتدال النوعي

او قوة الحس والحركة ولم يتعرض في شيء منها القوة الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دايرة مع
الاعتدال النوعي وقوتي الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مغاير لها فالقول بالمغايرة
والتحقيق يقتضي ان يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي
الحس والحركة ينفي كونها ذاتيين لها وكيس دليل لا شبهة يدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونها
عبارة عن نفس الاعتدال النوعي او لفقد شرط فان قيل قد انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ
الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض قال في شرح المقاصد
والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل معنى فدليل الاطباء يتم
الزاما عليهم وان لم يكن برهانا وقد يقال قوله في العضو الذابل يمكن ان يقال يوجد العادم مع التغذية
في العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود
قوة الحيوة في الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية والتنمية وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان
نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك مخالفة بالنوع لحيوة الحيوان
كما هو الظ قوله جنس القوى النفسانية القوى النفسانية هي المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة اما
الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات والقوى
الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى الحيوانية والجمع باعتبار المواد ولما بينه
قبله قال في بحث الجوهر في شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية
ويجعلونها مبداء القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بعصيه العضو المفلوج والذابل قوله
يجوز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة
لحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية
فلا يكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل فح لا يصح جواب المص والجواب انه لا يقدح في ثبوت قوة
اخرى لجواز ان يكون مبداء جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يتخلف عن البعض دون البعض مغايرة
المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما يحتاج الى البيان
قوله يتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب لقوله الاتي حتى يفيض عليه صورة نوعية
ان يجعل هذه الكيفيات مفعول يتبع وذلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجود كيفية غير
الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جميع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حمل بناء الفاعلية والمفعولية
بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما ستحققه فليتامل قوله من اعتدال الروح الحيواني لفقد
شرط او لخصوصية مانع وقد عرفت جواز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال
دون البعض قيل عليه والحق ان الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يكون من لطافة الاخلاط ينبعث

من التجويف الايسر من القلب وتسرى الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين قوله
ثم ان بقاء المزاج حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ
هي التي تحفظ بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال معه كما نقل عنه رح اشارة الى جواب دخل على جعل
الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تحصل الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه
في حديث الفاعلية والمفعولية قوله فاذا تغير المزاج اه الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج
للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فيزول الحيوة قوله وكذا
عند المعتزلة اه دليل الفريقين ما شاهدوا من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو بسبب لشدة او سدة ربط بمنع نفوذه ورد
بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون المدار قوله اي متفقان في الحقيقة
فيكل الاول ان يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية من غير تعرض لاتفاقهما
في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا واتفاق الاجزاء في الحقيقة على رأي الفلاسفة ليس بظاهر قوله الموت عدم الحيوة وفيه بحث
وهو ان المعنى النسبي لا يتمثل العدمي صورة بحال كما ذكره في الصحاح وقد ثبت عن النبي عم انه يؤتى
بالموت يوم القيمة في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة لزم مما ذكر في الحديث وجود
المحال قوله والاظهر ان يقال اه قيل هذا التفسير منقوض بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم
وبقوله تعالى لنحيي به بلدة ميتا والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شانه
الحيوة في انه لا ارواح ولا احساس وانت خبير بان النقض بالاية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان
المصير الى المجاز متعين قوله معناه التقدير ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي
اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام
المتجددة كالعمى فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس للمجاز
كلاما معتدا به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشيء لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث
بمعنى الايجاد فيكون الموت من الاعدام المتجددة لا تغير قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته
عند المص كانه اشارة الى الاعتراض على المص حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم
عنده صفة ذات تعلق قوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق
قوله اي ذلك التعلق فسره به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا البحث مع
اصحاب الاحوال قوله ولا تمايز الا بان يكون اه قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجودا اما في الخارج
او في الذهن قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز

عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعد قربه اياه دون غيره ولم
يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مر منا في بحث الوجود ما يتعلق به عن امثال هذه الاعتراضات
فليرجع اليه قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات اه فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة
الكيف كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان يكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه ان يكون الشيء جوهرا وعرضا او عرضا من
مقولتين وكلاهما مح فان قيل المح كون الشيء جوهرا او عرضا معا او عرضا من مقولتين من
جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر
من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا
كان بالاعتبار الاول من مقولة الكيف من الاعراض وباعتبار اخر من اخرى فلا محذور قلنا المعتبر
في كون الشيء جوهرا او عرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد
في ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه والعقول بل احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض
النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به
وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا كما علمت
من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها
موجودات خارجية والماهية بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل عندهم بل بوجود
ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الاخر وانما قلنا الماهية بكونها
معلومة غير موجودة بوجود اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات
من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري
لا يجدي لان كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل
فان قلت يكفي في وجود العلم اتصاف صفة به في ضمن بعض افراده كصور الموجودات قلت الفرق
بين افراده وجودا وعدما تحكم يابا الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع
افراد العلم قوله اذ لا اختلاف في افراد حقيقة واحدة نوعية فيه ايماء الى ان العلم
طبيعة نوعية وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم ذاتيا لما تحته فضلا
عن النوعية وكانه سكت ههنا عن المنع اعتمادا على ما سبق او على كون الماهية النوعية للعلوم غير
طبيعة العلم ولا شك في بعده والاظهر ما قالوا من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود
وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر كذلك واما حديث حجية الوجدان فقد
مر تحقيقه فيما سبق قوله متصف بالوجود الخارجي اذ الحكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج

اذ ليس بموجود فيه كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الافراد فلا اشتباه ان الموجود في الخارج
هو الاشخاص لا المفهوم الكلي قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاماً خارجية فالانسب ان الاحكام
في عبارة المص على هذا التوجيه بمعناها الظ ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض
باعتبار الوجود الخارجي واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي يكون لها في الخارج قوله
وهذا الاحتمال انسب بقوله اه وجه الانسبية ان الحكم في هذا الحكم القول بمعنى حكم العقل قطعاً
في المقابل يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل
انما يناسب الاحتمال الثاني فتامل قوله ومحصول الكلام ان الماهية اه ما محصله ان السر في ان الماهية اذا
حكم عليها باللواحق الذهنية يحتاج الى ملاحظتها ثانياً واذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج اليها
بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي ولك السر فيه ان الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته
قصداً فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت في الذهن كانت مرآة تشاهد بها الهويات
وكان المتوجه اليه تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه
الملاحظة ان تحكم على نفس الماهية بشيء لانها ملحوظة تبعاً وهذا كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف
حال المرئي يمكنك الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك ان تحكم على المرآة بانها مستوية الاجزاء او فيها
خشونة او نحوها بل تحتاج في هذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا
التحقيق يظهر ان الواجب في الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقاً ولنا
تصوره من حيث انه في الذهن فالظ انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض
المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاعلى لانها في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي عين الوجود
واما في الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
مطلقاً اي سواء كان ذهنياً او خارجياً فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها
غير ملحوظ بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حقق في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو
عن نوع اشكال قوله كانت ممتنعة الحصول في الخارج لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني فاذا
وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض
من محل الى محل وقد سبق تحقيقه قوله معلوم الانتفاء بالضرورة اذ انطباع العظيم في الصغير بديهي
البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى الضرورة
في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من
راى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان
آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة

ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك قوله وجواب الاول قد عرفت في بحث الوجود الذهني
ما في هذا الجواب فارجع اليه قوله لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام الا تلك
فلا يكون هذا الحصر مخالفاً لما سيجيء من ان الماهية يطلق بالاشتراك على المعنيين قوله واقع من جهة
اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقاً
سواء كانت خارجية او غيرها قوله فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم اه فيه دور ظ يمكن ان يدفع بما ذكرناه
في تعريف العلم من الموقف الاول قوله ورد بانه يلزم اه قد يجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق
الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان
يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق العالم والمعلوم قوله كما دل عليه المباحث
السابقة وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات
من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قيل ان كانت
هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون
مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الاراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا
اقرب مما نقل من الشارح ره حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع
ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي اريد تميزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة
التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تميز المثلث عن الدائرة يقال انما ذلك المثلث
هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن ساير المضلعات كالمربع وغيره فليتأمل قوله
فسر العلم بالتجرد عن المادة ان كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر الفساد وكون التجرد
عين العلم كما يفهم من كلامه بط الا ان يريد انه ليس في الخارج امر زايد عليه وان كان تنبيها على
انه امر لا بد منه في العلم فظ انه كذلك فله وجه وجيه قوله المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف
لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشيء لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما نعلم الانسان بالضاحك فان المعلوم
ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه اعني مفهوم الضاحك اللهم الا ان
يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فح لا يرد عليه ما ذكر نعم يرد على تعريف العلم
بحصول ماهية المدرك في الذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد قوله ان العقل
البسيط اراد به العقل الاول واضافه الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة قوله ليس لاجل
صورة كثيرة فيه نقل عن الشارح انه قال في توجيهه يعني على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون علية
العقل الاول لاجل صورة كثيرة فيه لانه اذ ذاك تبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجد قا العقل

في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون فاعلاً وقابلاً معاً بل لانه لو جاز ما في النفس الكلية التي
هو اللوح المحفوظ بلسان الشرع ومنها اعني قوله وعقلية لاجل حصانتها عنه وههنا بحث وهو ان ابا
علي مع انه قايل بالاصلين المذكورين قد وقع منه في الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى
ان علم الله تعالى حصولي وان الصور العقلية متباينة متقررة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله
للاشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقارنة
لها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون
قابلاً وفاعلاً وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا يخالف ما اطبق عليه
الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة يصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني ونفس الفلك
التاسع وجرمه كما سياتي وكان الاسناد نفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور الى العقل
الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسناد جرم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة
واحدة في العقل الثاني والاعتراض الاعتراض قوله فتصور العلم بديهي قد سبق الاعتراض عليه بانه
لا يفيد بداهة الكنه قوله لانها ممتازة عن غيرها اي نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات
فانها ممتازة بالاضافة قوله لكانت عدم ما تقابلها فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا ما يكون
العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث التعين انه لا يلزم من كون الشيء عدميا
بذلك المعنى كونه عدم ما لشيء قوله واما الجهل البسيط الذي هو عدم قيد الجهل البسيط انما يكون
عدميا اذا كان مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة
قوله فيكون ثبوتيا قد سبق في بحث التقابل رده قوله يخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون
العمى مثلا عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك يخلو المحل عنهما كالجماد
وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة واما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل
السلب والايجاب قوله واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية قيل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه
ان الحالة المذكورة ليست عدما لا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان
مراده بالوجودية الموجود واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزء مفهومه فلا قوله لان ماهية
السواد الحاصلة للجماد جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي وماهية السواد
حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت
بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ينكره قط اذ لم
يدع احد انه نفس مطلق الصورة وحينئذ اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلي قوله وذلك لما
لم تقم عليه دلالة قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك هو عدم المدلول في نفس الامر قوله

لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة
الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه بنى
الكلام اولا على التغاير الاعتباري واراد بالشعور اولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي
ولا يخفى ما في الكل من التعسف قوله لا حلول لاحدهما في الاخر الظاهر ان دليل الامتناع عام
فالتخصيص تكلف قوله حضوري لا حصولي فيه بحث وهو انه ان اراد ان علم الشيء بذاته وصفاته
حضوري البتة فالظاهر انه مكابرة لضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات
غيرنا وان اراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة
العلم الحصولي للشيء بصفاته فتامل قوله ففي علم الشيء بذاته بحذاء وذلك لان العلم هو الامر الحاصل
في العلم الحضوري نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث
قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا يظهر ان منشاء السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور
ليس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما يتوهم وان لم يتصور الاتحاد لا مع العالم
ولا مع المعلوم بل بضمنه هذا الحضور فتدبر قوله من حيث انها صالحة له جعل التغاير الموقوف عليه
لتحقق نسبة الحضور يتوقف السبق ضرورة واتفاقا بصلوح العالمية والمعلومية لان كلا منهما
متاخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعترض عليه بانه ان اريد صلاحية عالمية لنفسه وصلاحية
معلوميته له فهو اول المسئلة وان اريد صلاحية العالمية والمعلومية في الجملة فلا يفيد واجيب باختيار
الثاني ومنع عدم افادته فان النسبة انما يتوقف على تغاير المنتسبين باي وجه كان واعلم ان
المراد بالتغاير الاعتباري في امثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشي من محض اعتبار
المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال الاشياء في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان
صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الامر قوله وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال
ظاهره يدل على ان اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه من القائل بانه صفة حقيقية مستلزمة
للاضافة انما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علمه تعالى بان
العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم اصلا
لان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هي بين تلك الصفة وبين احدهما لا بين العالم والمعلوم
حتى يقتضي تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الى التغاير
بينهما ولو به قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني اذا كان منشاء الاشكال
عليه لزوم مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل
بحث لان الظاهر تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة او معه فلا تقييد سبق

تحقق المضاف اليه فليتامل قوله يجوز ذلك مطلقا اي سواء كان المعلومان نظريين ام لا قوله وانه
ضعيف جدا لان علم الاولياء اه ورد ايضا بانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم
يكن واقعا في حقنا قوله داخل في حقيقته مبني على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اي عن
هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته
بل يكون نفسه الا ان يريد بالدخول عدم الخروج قوله ونقض بعلم الله تعالى هذا هو النقض الاجمالي والنقض
التفصيلي منع ان التعلق داخل في حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غلط
لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا
يتصور كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم سد احد العلمين
مسد الاخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا مدخل له اذ ليس
دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتامل قوله
ولسائر الهويات قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات قوله
نظريين قيل كذلك نظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم
واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات لا يحصل
الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة عند هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق
العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور قوله لانه يستلزم اجتماع نظريين اه فيه بحث لجواز ان يكون
التعلقان متغايرين فكذا النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته
حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان العلم لا ينفك عن تعلقه قلت مم بل قد صرح البعض
من بان ان العلم بقدوم زيد من بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بعينه العلم انه دخل الان ويمكن ان
يدفع بان يبنى الكلام على عدم بقاء الاعراض قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة الى ان ما
ذكره صاحب المقاصد في اثناء الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة
وبقي المعارض وكون الحاصل علما اجماليا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان
الاخران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبني على عدم انفكاك
تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتامل قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك اه فان قلت جواز
الانفكاك نفس امكانه والامكان بل ممكن ح الم ينجر الانفكاك دائما وفيه المط قلت نعم الا انه لا
ينافي الامتناع بالغير وهو المعلوم به بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك محال
بان يتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القابل بالحال فيه تامل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا
نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه انما يلزم القابل

بالحال لا ذو علة التنافين بها لا الايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادي كما قال
الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تميزا فحصل الكلام ح انكم اذا جوزتم حصول المعلومين
من علم واحد فلم تحكمون بان المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وبهذا حكمتم بان كليهما من العلم
واما اطلاق الحكم على التعلق فامره هين ويمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقدير الاعتراض
بذلك الوجه مما لا دخل فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة وبمعلومين اخرى بل هو كلام على
اصل اهل السنة القائلين بان الترتب بين الاشياء عادي ثم الجواب بان الكلام في ايجاب امر واحد
حكمين متجانسين مما لم يتم ح لان اهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتامل فيه قوله كالعلم بالشيء والعلم
بالعلم به الظاهر ان يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل لما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين
في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لا مانع من ذلك فصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا
التوجيه لا ينافي في قوله وكالعلم بالمتضادين سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان
العلم بالعلم بالمتضادين اه اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان
عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بايراد العلمين اللذين لا ينفك احدهما عن
الاخر في زعمهما المثال للعلم لا المعلوم قوله اذ من علم شيئا علم علمه به وكذا من علم متضادا علم انه
مضاد ذلك الاخر ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القدر بل لا بد من مقدمة اخرى
ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات غير متناهية اه وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر
الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم
العلم بالعلم به الى اخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم
بالشيء والعلم بالعلم متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا وسواء
كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمتضايفين اولا كالعلم بزيد وبعمرو والجواب ان مدعى الامام
والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحال
السابق على انفكاك الشيء عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيها الى الاستدلال بلزومه
بل يكتفى بانتفاء دليل الامتناع واما ورود الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة
الى ادعاء امر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق
الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغير ذلك يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به
فان هناك معلوما الى اخر الدليل وعلى هذا الاعتبار في الكلام قوله يدل على انه لا يتم وهكذا كان
الامر فانه نقل انه عرض للمامون في يوم عند ضعف قليل فارسل الى علي بن موسى يدعوه

الى المصلى وغرضه ان يفتدر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال يفعل كما فعل رسول الله ثم
وصار حافيا ثم شرع فى التكبير فلما ذهب انه اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المامون الغلبة فخاف منه
ثم امر برجوعه فقال على بن موسى رضى الله عنه علمت انه كذلك فقال انه سمه بعد هذه الحادثة كما قيل ان المامون
قوله من معلومات غير متناهية هى معلومات علمه فلا بد ان يجوز تعلق علم منها بما بعدها حتى ينقطع السلسلة فى
درجة تسلسل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد ويلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق بالاشياء
متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه
اذ يكفى فيه تغاير اعتبارى وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه **قوله** واما قول من قال الخ حاصل
كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضورى فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز
تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى ايضا كما اشرنا اليه **قوله** موقوف على العلم
بهما الخ فيكون العلم بهما سابقا على العلم بهما فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم
بهما لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة **قوله** كما هو المشهور
فى الكتب اى عدم اعتبار الثبوت **قوله** فهذا جهل آخر قد تركبا معا الخ يرد بما ذكره ان الجهلين
البسيطين بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بان الجهل ضد لشىء مع كون
كل من جزئيه عدما بل المراد ان فى صورة الجهل المركب جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه
فافهم **قوله** فانهما معنيان وجوديان هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة فى تعريف المتضادين
عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين فى الخارج فامتناع
الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة فيه بحث وهو ان المعتزلة اتفقوا على جواز اجتماع المثلين مطلقا
والاشاعرة منهم ثم جوزوا اجتماع حركتين متماثلتين كما مر فى مرصد الوحدة والكثرة **قوله**
فيه بحث اذ قد سبق منه فى بحث التقابل ان الامور الاضافية تخرج عن تعريف المتضادين بقوله
معنيان لانها ليست بموجودة عند المتكلمين وقد اشار ههنا الى اختيار ان العلم عبارة عن نفس التعلق
وهو من قبيل الاضافة المعدومة عندهم فكيف يدعى صدق التعريف المذكور للمتضادين عليهما
نعم لو كانت يصح ما ذكره **قوله** لان النسبة متأخرة عن طرفيها قد سبق منا فى بحث الوجوب
الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بان مجموع النسبة نسبة الى كل واحد منها وتلك النسبة
ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة فى كونها داخلة فى مجموع النسبة والجواب عنه ايضا فلينظر فيه اذ
لا وجود للعلم على ما اشار اليه المص ههنا الى اختياره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة **قوله**
وايضا قد ثبت الخ يعنى ان اتحاد الذات فى الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية
وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه **قوله** الا بالعوارض وتلك العارضة

ليست الا المطابقة واللامطابقة فالوجه الثانى عائد الى الاول وجزئى من جزئياته **قوله** فى جوابهم بطريق المعارضة
واما جوابهم بطريق حل دليلهم المبنى على امتناع تحول حقائق الانقلاب فهو ان انقلاب الحقائق الممتنع
عند المحققين هو انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر صرح به فى التلويح ومن البين
انه لم يلزم هذا ذكر على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب فى الماهية **قوله** اخص صفاتهما قد يمنع ذلك
بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده **قوله** ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح اى من صفات
العلم النظرى ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يراد الحصول بالامكان واذا حصل
فى الضرورى بان ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتى **قوله** وذلك غير متصور فى الجهل المركب بالاتفاق
لا كلام فى الاتفاق وان امكن المناقشة فى اصله بما صرح فى الوجه الثانى فانا اصل الاعتقاد اذا استند الى النظر
وانقلب بعد النظر الى الجهل المركب صح ان يقال استند الى النظر الصحيح باعتبار ابتدائه فان قيل الكلام
من حيث انه علم وجهل قلنا ليس التماثل الا بحسب الذات دون الصفات وجوابها ان التماثل ليس الا بعد
الاختلاف والتعدد وذلك باعتبار التعلق وان كان خارجا عن الحقيقة واذا اعتبر التعلق المخصوص
فى الجهل المركب لم يمكن استناده الى النظر الصحيح واما ان التماثل ليس الا بحسب الذات فلا تقدح لانه
وان كان بحسبها الا ان الاشتراك فى اخص الصفات لكل من المتماثلين فليتامل **قوله** قال المحقق
الكل الخ قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة ما يماثل العلم
فى الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته
ان ذلك الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا فيتبدل الصفات لا الذات وهذا ايضا لان التماثل
بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضرورى والكلام فى العلم النظرى وفيه منع ظ
اشرنا اليه فى المرصد الثانى فى تعريف العلم **قوله** مقابل العدم للملكة ان قلت قد سبق فى تحقيق
تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم الا مجازا فهو من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كونه
بعض افراده مثلا للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقا مقابلا للعلم تقابل العدم للملكة قلت اللازم
مما مر وجود الجهل البسيط فى مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور **قوله** والثانى زوالهما عنهما الخ
قبيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس المدركة للمعقولات وخزانتها عندهم هى العقل
الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه فكيف يعتبر فى النسيان زوالها عن الحافظة ايضا
اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هى حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة
بينه وبين النفس التى بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها
تلك المدركات **قوله** وذلك غير متصور فى حالة النوم واحواله عدم كونه متصورا فى حالة النوم
والموت ظ فى الجملة واما عدم كونه متصورا فى حالة الغفلة مع كونه متصورا فى حالة الشك

والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان فى الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها
الى نحو متعلق العلم المنفى فمن حيث ان الساهى والجاهل جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم الذى يمكن
بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تأمل **قوله** علم بمتعلقاتها قد سبق اشارة
الى ان الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات
ولذا لا يعد البهائم من اولى العلم فى شىء منهما **قوله** لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية
لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشىء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان
العلم القائم بزيد يخالف العلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد
والعلم به فنعلم ان اختلافهما اختلاف قوى ليس مجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون
تلك الزيادة فى الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا تخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف
بالنوع القادح فى المقصود **قوله** لمزيد الاستظهار يعنى فغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض
اعنى مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا فى اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع **قوله**
والاقرب ان يقال معنى المص ان ذلك الفرق الوجدانى لا يمنع شيئا من الاختلافين بل يجامع
كلا منهما فلا يكون دليلا على الاختلاف النوعى ليس مراده تجويز الاختلاف النوعى مخالفا للمراد
فليتامل **قوله** سوى الحس فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل
اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فمسلم الا ان التخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح
فى اوايل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر فى ان الصور الجزئية من حيث هى جزئية قد ترتسم
عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفى فى الاستدلال **قوله** مع التساوى فى نفس
الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوى فى الماهية اما عند الاختلاف ماهية
الصور العقلية والخارجية كما سيأتى فلا حاجة اليه **قوله** غير متمانعة والسر فيه ان التقابل والتماثل
وتقاربها فى المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلى كما سبق **قوله** وكذلك الابعاد
المتصورة الخ اشار بايراد المثالين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من العرضية والجوهرية
قوله فى محل الصغيرة منها والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير
على السوية **قوله** تجتمع معها واما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن ان يحل فيها صورة
الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية
المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع
يجوز فى الثانية دون الاول لما بينهما فى الوجه الاول **قوله** لا يحتمل زوالها لان النفس ابدية بالاتفاق
قوله سهل استرجاعها يعنى انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك **قوله**

لاستحالة بقاء قواها لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية **قوله** ومنها ان الصور العقلية كلية
قال الشارح ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعنى النفس الناطقة فظ وان اريد الذهن المتناول لها
ولالاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصلت فى النفس **قوله** ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل
ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها **قوله** فهذا معنى كون الصورة
العقلية كلية مشتركة بين كثيرين اى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة
والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف ممتنع عروضها للصورة العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجى
كما صرح به فى حواشى التجريد **قوله** قلت لا منافاة لان كليتها اه تقرير الجواب ههنا لا يلائم كلامه
فى حواشى التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا يعرض للموجودات الخارجية وهو ظ ولا
للصورة العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية
بمعنى المطابقة فتعرض للصورة العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور يعرض
للصورة العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة فى نفسها
لا مع عوارضها الذهنية لجاز ان الاشتراك يعرض لها ايضا مأخوذة كذلك الا ترى ان الصور العقلية
مأخوذة كذلك كمعنى مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين
بمعنى تحقق حصة منه فى كل منها فتعين ان مراده هناك عروض المطابقة للصورة العقلية مع انها صور
جزئية فى نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا
وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد ثم قيل ولو استدل
على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية
لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورة جزئية حالة فى نفس جزئية لكان صوابا فان قلت كلامه
فى حواشى التجريد مبنى على انه لم يعتبر فى المطابقة ذلك الشىء الآخر الذى اشار اليه ههنا بقوله ومن ثمة
زيد فى المطابقة اه وكلامه ههنا مبنى على اعتباره قلت ذلك الامر الزائد قد يعتبر فى المطابقة المفسر
بها الكلية وقد لا يعتبر كما اشار اليه فى حواشى التجريد وليس فى كلام المص ههنا ما دل على اعتباره
فلا يحتاج فى دفع الاعتراض على ما ذكره الى اعتبار تجريد الصورة العقلية عن المشخصات الذهنية
اما الزيادة المذكورة فهى متفرعة على التجريد المذكور كما دل عليه **قوله** ومن ثمة اه والكلام
فى الاحتياج الى ذلك التجريد فى تحقيق الكلية على الوجه الذى ذكره المص فليتامل **قوله** ومن ثمة
زيد فى المطابقة اه اى ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست مأخوذة فى الكلية قيل ذلك
وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة فى الخارج كما سبق اليه الاشارة
فى اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم ان يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز **قوله**

فليست الى حصصها فهذا التوجيه يستدعى ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لا غير **قوله**
لمن يرى العلم غير الصور الذهنية فدخل فى عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرا علاميا وكيف هذا مرادا
ههنا فلذلك قيل ثم رجع بقوله المساوية اه ليكون النفى المستفاد من غير راجعا الى القيد **قوله** بل الصورة
هى ماهية المعلوم قالوا اذا حصلت الصورة فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بامر
زايد عليها وصورة مسرعة منها والا تسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجى فالعلم
والمعلوم الاولى متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابى فى تاليفه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس
الصورة المنتقشة فى ذهنك واما الشىء الذى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو المعلوم
والا كان يس الى ما غايه له اى ههنا عباره **قوله** مخالفة لها فى الماهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم
هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون
غيره **قوله** ولو صرح بهذه العبارة اه الاقرب فى توجيه كلام المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم **قوله** ليس هو
الصورة بل المعلوم بها يمكن ان يطبق هذا الكلام على راى الفرقة الاولى بان مراده ان الحكم باعتبار
المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية او كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم
بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القايل به هو الفرق الثالثة وان لم يكن ذلك التعين من هذا
الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم **قوله** لابتنائه على ان لا يكون اه فيه ان
هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهنى فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى
العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهنى وجود مغاير للوجود
الذى هو مصدر الاثار سواء كان فى قوتنا المدركة او فى غيرها وكان كلام المص مبنى على ان علم
المجردات عندهم حضورى لا ارتسامى **قوله** هكذا حقق المقال اه هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا
النسق حال منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق فى الكلام ثم نزل سهو صاحب المقاصد فى
تحقيق المقال **قوله** بان يلاحظها اه اشارة الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الروية
قوله وهو مقصور الجواب كانه تاكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى **قوله** فنحصر الجواب فى ذهنه **قوله**
نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اى علم تفصيلى يستلزم
صورة واحدة للمجموع من حيث هو اى علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم الاجمالى فلما لم
يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** فظاهر انه قد يتفاوت حال العلم اه
قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم
الى الاجمالى والتفصيلى كيف والاخطار وعدمه يجريان فى البسايط ايضا مع ان الظاهر انهم لا
يقولون بانقسام العلم بالى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن

بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصح الابطال الذى تمسك به المستدل لان العلم
بالاضافة قد تحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة
المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا تحصل العلم بالفرع على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو
اجمالا لان قوله بكلا طرفيها ممنوع كما لا يخفى **قوله** واما قوله العلم الواحد اه لا شك ان هذا القول من الامام
مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة عن المعلوم فانه قابل بالوجود الذهنى ثم ان كان مراده ان العلم
الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما
لزم فى صورة العلم الاجمالى بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اى الصورة الواحدة لا يكون صورة
مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقايق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه
ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى اشير اليه غير لازم
فى العلم الاجمالى فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ويتضمن
مطابقة اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعا **قوله** قال القاضى
المعلوم غير المجهول اه قيل يلزم على القاضى ان لا يقول باكتساب التصورات لجريان الوجه الاول الذى
ذكره من تمسكى الامام مع انه قابل به **قوله** او هما عارضان لثالث قيل هذا العارض ليس بمعنى
الخارج المحمول الا ان الضاحك عارض للكاتب بل بمعنى التابع ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكاتب
لا لمفهومه الذى كلامه فيه تامل **قوله** ولا يشتبه عليك ما اسلفناه اعتراض على القاضى وما اسلفه هو
الذى ذكره فى الموقف الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب فى التصورات **قوله**
بالقوة القريبة التحقيق ان العلم حاصل فى تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان
آخر **قوله** اما فعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتبارات ليس شيئا منهما وكذا العلم
الجلى الذى لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا بوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين
توطئة لما تقوله الفلاسفة من ان علم الله فعلى يمكن ان يصير مخصصا بوقوع احد الضدين بالوقوع لا انفعالى
تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك **قوله** اى العلم العقلى كلى يتفرع عليه الكثرة اه ظ هذا يدل على ان التصور
الكلى كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما مر جوابه وسيجئ ايضا فى المقصد الرابع من مباحث
الاس على راى الفلاسفة **قوله** واما علمه تع بذاته اه الظ ان علم كل عاقل بذاته ايضا كذلك **قوله** وهو قوة
خالية عن الفعل خلوها عن الفعل بالنظر الى المعلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلم الحضورى فان علم
النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشىء عن نفسه **قوله** وليس هذا الاستعداد حاصلا
لساير الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس
الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرنا فى صدر الكتاب **قوله** والتنبه لما بينها قد توقف فيه سؤالا

وجوابًا في افتتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر قوله وهل يمكن تركه قد مر في اول الكتاب بانه
سؤالًا وجوابًا فليستطر منه قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني قد بينا فيما مضى تخصيص
التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا ويجاب بان عدم التعرض له لا يستلزم
عدم الاعتقاد بذلك المعنى لانه يخالف ما اشتهر في مشاهير الكتب قوله وانما اثبت البعض له الاقرب ان يقال
الثالث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس الخ على ما ذكره الشارح يلزم
بعد التاويل للثالث المصير الى حذف المضاف او الى المجاز في الاسناد وههنا وجه آخر وهو ان يجعل
الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين اى سمّاها علم بعضها كقوله تعالى او كصيّب اى كمثل ذوى
صيّب وكقول الشاعر وقد جعلتني من حزيمة اصبعًا اى ذا مسافة اصبع قوله بوجوب الواجبات لا يخفى
ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات التي يحكم
بها بجريان العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبًا وماء البحر لا يتحول دهنا وامثالهما وكان الشيخ
جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق النبي الذي يلقى
منه التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق
مما لا يقع التكليف بدونه قوله ولا يبعد ان يكون لانا نعرض في كلام الشيخ ليس على الطاقة اذ لو كان
كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا
في اوايل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف
مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة
مناطا انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا
يطاق والله اعلم قوله لانهم يعدونه في البديهيات يظهر ان الذي زاده في تفسير العقل هو العلم بحسن
بعض الحسن وقبح بعض القبيح لا كلها لان المعتزلة وعندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في النهايات
قوله والا جاز تصور انفكاكهما في العبارة مسامحة اى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه تعليل
بطلان التالي في الجواب الاتي ايضا وهو الموافق لما في ساير الكتب قوله او عالم لا عقل له قيل
المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع انهم علماء سيما على راى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم
فلا بد من تخصيص العلم المذكور قوله والنظر مشروط بكمال العقل هذه الزيادة وقعت في بعض
النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمراتب والتاخر بمراتب تبين انما يتفرع
على ما ذكرنا اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل قوله وكمال
العقل مشروط بالعقل اى بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا
يطاق كما اشرنا اليه فليتامل قوله يلتبسها العلم بالضروريات المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية

على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعنى الغريزة القوة المخلوقة الغير الاختيارية بالذات ولا بالواسطة
لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان قوله ان العلم قد ينفك عن العقل
قد يمنع وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان خطاب الله لا يتوجه عليه واليه اشار في المقاصد
قوله مختلفان عند الاصحاب فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من اشتراك
ذينك العلمين في تلك المطابقة تماثلهما قلت كونها اخص صفات النفس للعلم في تعلقه بمعلوم
واحد وبالجملة خصوصية المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقا للواقع اخص صفات العلم
المتعلق بقعود عمرو وكون علمه بقعوده مطابقا له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين
لا متماثلين قوله فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف ورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم
ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان اجيب
بان عدم التعدد لكونهما مثلين والظاهر ان يقال الحكم بالمثلية فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد
علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتامل قوله فلا يوجب تجدده تعددا فيه سواء كان العلم عبارة عن
التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق والصورة زمانين فيقع تعدد
الوقت دون العلم وهذا اذا جوز بقاء العرض فليتامل قوله لعدم الاختصاص بمحله لذاته
قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص
الصفات هذا فالشرطية الاولى فرضية محضة اللهم الا ان تغير القائلون بعلومها في كون المطابقة اخص
صفات النفس للعلم وحدة المحل ايضا اولا تقولون بذلك اصلا قوله الاول قول القاضي محصل هذا
القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي
قوله لان العلوم بابسرها متجانسة هذا يدل على انه ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين
المتعلقين بمعلومين مختلفان لا متماثلان الا على والد الامام الرازي قوله واما الاختلاف النوعي
فهو جائز ظاهر كلام المص هو الجزم بالاختلاف النوعي وكانه مبني على ان التوقف على الكسب فصل مقوم
معتبر في ماهية العلم النظري وما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود
الذي هو التمسك بالمنع وقياسا في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المص الا ان يحمل كلام المص على حذف
المضاف اى فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والتشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف التشخصي
بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح واما الاختلاف التشخصي فلا ريب فيه اشارة الى تلك المجامعة
وههنا بحث وهو انه قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب فالعلم الضروري
والنظري اذا اتحد متعلقهما يكونان متماثلين وهذا الاتحاد متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتجويز
الاختلاف النوعي اللهم الا ان يفرض معلوم واحد نظري بالنسبة الى شخص ضروري بالنسبة

الى آخره ويبنى على التحقيق لا على مذهب الاصحاب الزاما **قوله** وذلك يؤدي الى خلو العاقل الناظر اه
اشار بقوله الناظر في العلوم الى ان المدعى انه يلزم ح جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس
والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه
فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتصور الطرفين ولا
لغيره فيجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني
المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون
ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة
يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني اصول اهل السنة فتامل **قوله** وفيه
بحث لجواز ان يكون الانقلاب اه فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات
يستلزم جوازه في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث ح منع هذا الاستلزام
كما حققه من جواب المذهب الاول **قوله** وح يستحيل حصول شيء اه فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا
فيكتسب النظر الفرضي من الضروري الفرضي اللهم الا ان يحمل المدعى الانقلاب في الضروريات
فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظ مقالتهم والجواب ان جواز انقلاب النظري ضروريا
لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب
جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظري ضروريا بالفعل وان جاز فليتامل **قوله** واما انه يستحيل فلا
دلالة عليه اصلا لان اعتبار النظرية امكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة اليه فالاستحالة
ظاهرة والا فدليل المذهب الثالث لا يتم ح لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر ايضا **قوله**
لما مر في المذهب الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني وانما احتيج
الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز
الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو
دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال العقل
مستبعد جدا **قوله** من حيث ان العلم مكلف به فيه بحث اذ يقال لا يكلف للعارف فلا يلزم ان من عنده
ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشرنا اليه في المقصد الرابع من احكام النظر
الى جوابه فلينظر فيه **قوله** وجوزه بعضهم فهو المختار لما سبق من ان العلم الحقيقة النتيجة الحاصل
عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره **قوله** بمعنى
على وجودهما اي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما دل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا
قوله والعلم به ليس ضروريا فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول الثالث ان التوقف

ان الضرورة كافية لنا في وجود العرض وانه لا تقوم بنفسه **قوله** بناء على ان العلم فان قلت متعلق العلم
فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع
الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه
مستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والا لزم وجوده في الخارج والا لزم وجود **قوله** فان
حكم بعدمه اه فيه مناقشة وهي ان المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها
والا كان المانع مدعيا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي تصوره ويمكن
ان يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان المانع ههنا حاكم بانتفاء المعلومية كما
يظهر مما ذكره الشارح بل المص ايضا في مباحث تعريف العلم في صدر الكتاب لكن يرد عليه ان مراد
المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذي ادعى ضروريته فيما سبق ولا دلالة عليه
قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به
على التصديق نوع تعسف قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه
هذا ويمكن ان يقال في وجه المناقشة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز الاجتماع ففيه تجويز
لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر
قوله فالحاصل ان هذا الاظهر في العبارة ان يقال والحق ان هذا اه لان ما ذكره وان كان كلاما
صحيحا في نفسه الا ان كونه حاصل ما ذكر اولا وتسجيله لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل في
السياق **قوله** المراد بالعلم السابق هو التصديق انما لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس
ذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذي حققه الشارح
انما يتاتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا بما لا يتوقف على علم
سابق من جنسه لخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا فينبغي ان يفسر
التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق
سابق ثم مما ينبغي ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق الذي
سبق حكي عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق ثم هو التصديق
لمناسبة المبادي لاطراف النظرية فتامل **قوله** عطف على ان لا يطلع لا يخفى انه عطف على لا يطلع
وانما اورد لفظة ان في المعطوف عليه لعلم بايراد عامل النصب انه منصوب **قوله** مفهوم هو
شريك له تعالى لا خفاء في صدق المفهوم على الذات نعم لو قال ذات هو شريك له لكان اظهر **قوله**
وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته اه لا يخفى ان دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات
بانفسها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه **قوله** وعلى هذا فقول

ابی هاشم اه الظاهر ان هذا يعم كل معقول لوجه الكلام الا ان يقال قوله لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن
تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة وانت خبير بان العلم بالباری تعالی كذلك عند الفلاسفة القائلين
بامتناع تعقل كنهه **قوله** ويحتمل ان يقال معناه اه وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه
ان هناك علما وليس له معلوم موجود بل هذا اقرب من ذلك الاحتمال بالنظر الى اللفظ فان كلمة لا لنفي
الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا يكون الكاف فی قوله كالعلم بالمستحيل
مقحما بل للتمثيل لان الحال في الممكنات الخيالية ايضا كذلك كما نقتضيه قاعدة الاعتزال واما
على ما حمله عليه المص فالظ انها مقحمة والظاهر من تخصيص المستحيل بالذكر في نقل مذهبه في الكتب ان
قول ابی هاشم بعلم لا معلوم له انما هو في المستحيل فقط وان كان ظ دليله ان يثبت ان دليله هذا
لا ما اشار اليه فيما نقله عن ابی علی بتقييد العموم بالخيالية وبهذا يظهر ان تاويل المص اقرب بالنظر
الى ظاهر المدعى وتاويل الشارح اقرب بالنظر الى ظ الدليل المذكور اولا **قوله** لان البنية ليست
شرطا للحيوة واذا لم يكن شرطا جاز قيام العلم بكل جزء جوازا ظاهرا واما اذا اشترطت البنية فلا يجوز
قيامه بجزء واحد على ما مر في بحث الحيوة وهذا هو المقرر عند اهل السنة وان اشار الشارح هناك
الى مناقشة بجواز ان يقوم المشروط بالبنية بجزء واحد ويكون الشرط انضمام الجزء الآخر لا قيامه
بذلك الآخر وبالعكس ايضا حتى يلزم الدور **قوله** هو القلب لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتاز
الانسان كذا في شرح المقاصد **قوله** وخالفه ابو هاشم اه قد سبق الاشارة في سابع مقاصد
المرصد الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض الى ان ما ذكره هيهنا مناقض لما ذكره هناك
وبسطنا القول فيه بعض البسط فليلاحظ ثمه **قوله** وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة قال
المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تعلقها بين
الاستفاضة من الانوار العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقوتيها العلمية والعملية واليه الاشارة
بقوله عم قلوب العباد بين الاصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف شاء **قوله** اعتقاد النفع او ظنه
للحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان
يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان والاخير اقرب لان الحركة
بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان مع من البين انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات
العجم فالمراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة مميلة الى الفعل والترك **قوله** فانا نجد من
انفسنا اه يعنى انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة
ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لا نعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية

كما سننقله عن الاشاعرة او يكون مجموع امور يكون الميل جزءا اخيرا منها فلا يكون الارادة
ميلا فقط كما هو مذهبهم **قوله** ومع ذلك لا يريد اه اي لا يقال له المريد **قوله** بل يقول هي اعتقاد او
ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير جره الى المعتقد والغير
على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا وممن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد اي اعتقادا كائنا
ممن يؤثر وهو الاحتراز عمن يعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثا له على الفعل **قوله** والميل الذي
ذكر نحوه انما يحصل اه فان قلت الميل المذكور ان كان الارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم
خلو القادر المختار عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا تقدر عليه قدرة تامة مثلا
يختار الكناه ويمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان بطلان
اللازم مم فان منه التمني للارادة **قوله** فان الارادة بالاتفاق صفة تخصص لاحد المقدورين
هذا الاتفاق في الارادة المتعلقة لفعل المريدين كما يظهر من المقصد الآتي **قوله** فلا يصح تفسير
مطلق الارادة بالميل قيل الظ ان المراد بالارادة هيهنا هو الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات
النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع او ظنه مما لا يريده فان القديمة لا يصح
فيها ذلك **قوله** والحكماء ايضا يبني على انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيته الفعل **قوله**
فلا توجيه اتفاق يحتمل النفي راجعا الى قيد الاتفاق ويحتمل ان يراد ان مطلق الارادة الحادثة
لا توجيه ويحتمل ان يراد اتفاق من سوى المذكورين فيما بعد فلا ينافي قيد الاتفاق ما ذكره من
تجويز النقض **قوله** ايجابها للمراد اي اذا كان المراد فعلا من افعال المريد اذ عدم ايجاب الارادة
للمراد اذا تعلقت بفعل الغير ظ لا سترة به **قوله** وان كانت مقارنة له اي على سبيل الوجوب
ولهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق ايجاب **قوله**
اذا كان قصدا اه قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يتبعه
فالظ ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احدهما
مخالفا لما سبق لكن في الاول بعد فتدبر **قوله** واستدلوا على ذلك اه هذا الاستدلال على نفي ايجاب
الارادة اذا كانت عزما واما استدلالهم على ايجابها اذا كانت قصدا فهو ان القصد مقارن
للفعل لا ينفك عنه فلو لم يكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصدا اليه لزم الانفكاك بين القصد
والفعل وجوابه ان نقيض الضرورية الممكنة لا المطلقة فغاية ما لزم من دليلهم على تقدير تسليم ان يكون
القصد مقارنا للفعل امكان الانفكاك بينهما ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يمكن عدم المقارنة مع
دوام المقارنة لجواز اجتماع السالبة الممكنة مع الموجبة **قوله** واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل
الارادة تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه

ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة
بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد قوله فلا يصح تفسيرها
باحدهما اصلا فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية
مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا
قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر لا على وجود الارادة بدونهما له مدخل فيه اذ لو تحقق المشروطية
كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشروط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه
انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها باحدهما مسامحة وان
لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظ اصلا واعلم ان ظ كلام المص
يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم
نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها اه الى توجيه كلامه ولكلام المص توجيه
آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا
للمعتزلة اي لبعضهم الذين قالوا بان احدهما معينا شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع
للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا اه يمكن ان يقال الجواب
منع ثم منع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي وعدم
المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها
بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع
وانى لهم ذلك الاثبات قوله لان القوة في اليمين اكثر وسره ان الكبد الذي هو مبداء تولد الدم
الغاذي والارواح الحاملة للقوى في جانب اليمين ولهذا كان القلب في جانب اليسار ليعادل
حرارتهما فانهما اذ لو اجتمعا في جانب واحد لافرط الحرارة هناك واستولى البرد على
الجانب المقابل فكان البدن مفلوجا بالطبع والحكمة تأبى ذلك فان قلت هلا كان الامر بالعكس بان
كان الكبد في الجانب الايسر والقلب في الايمن قلت الحركة كانت مبداء من جانب الكبد
لما عرفت فكنا نسمي ذلك الجانب يمينا لان اليمين جهة مبداء الحركة ولهذا يسمي الفلاسفة جهة المشرق
يمين الفلك لانه مبدء الحركة العظمى منها فتبدل الاعلى اعتبار انما كان كذلك لان كبده في الجانب الايسر قوله
فيختار ما هو الاقرب الى اليمين فان قلت يكونان تساويا في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه
الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان تقولوا ان كان احدهما في علي اليمين والآخر في يساره
يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما في الفوق
والآخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية منضم فيها الى الطبيعة وان كان احدهما

في القدام والآخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه ظاهر قوله لو قال النفس يقال تاقت النفس
الى الشيء توقا وتوقانا اي اشتاقت قوله واما اذا فسرت بما اختاره اه وايضا اذا فسرت
بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به
في حواشي التجريد وقال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد
او الميل كذلك لا يعينه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره
ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت حال
فبطل ما قيل في الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة
تخصص لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك فلا تعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت
فم قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا اه وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة
من ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فانما بناء على المشهور لا على التحقيق واما على ان
المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ما سنذكره من الجواب عن دليل الجبائي
على استحالة كون الارادة مرادة متات ههنا قوله وقال الجبائي يستحيل اه واحتج بان الارادة
المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ثالثة والثالثة الى رابعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة
مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة
للفاعل بخلق الله تعالى كذا في ابكار الافكار قوله واتفق المحققون اه لكن اختلف قول ابي هاشم فيه فقال
تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن كان او ما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة
انه التلهف والتأسف قوله اشبه منه بالارادة لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني قوله فلا يجامعها
لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة قوله اي امر لا تماثلها اشار بالتفسير مع
ظهور المراد الى وجه تذكير مع رجوع ضميره الى الارادة قوله بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى
نسخ الزيادة توطئة لقول المص لكن ضد ارادة الشيء اه فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة
لا قوله فيجامع ضدها بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد اه كما اشار اليه الشارح وهو ظ
جدا ثم نسخ الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز
اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى قوله ولكن ضد كراهة الضد اه انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة
ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده فيلزم كراهة الضدين
لان استحالة كراهة الضدين مم كما سنذكره الآن فليس كراهة الضدين ضدين قوله بخلاف
استحالة ارادتهما فقد يمنع المص تلك الاستحالة ايضا بعد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير

الى ارادة صح

دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة
الشيء كراهة ضده بعد تبيين المغايرة على ان منع المص فيه تغيير الاشاعرة كما سيطلع عليه **قوله** لجواز تلازمهما
فان قلت المخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع المتغاير المصطلح لان صحة الانفكاك
معتبر فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده
بعينها اذ لو كانت غيرها ينافي حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية
لجواز التلازم **قوله** كالنوم هو ضد للعلم والقدرة كون النوم ضدا للقدرة عند بعض الاشاعرة
واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة **قوله** وهو ان يشترط كراهة الضد
وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو في البين
وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول وكره ذلك ولم يرد هذا
المجهول فقد تأكد معنى التغاير **قوله** فاستلزم الشيء نفي اه الاطلاق لان الاستلزام مبني على اعتبار التغاير
وقد يتكلف في الجواب بان مراد الشيخ ومتابعته ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن بتعلق آخر
للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر على تغايرهما بالذات ولا يخفى ما فيه **قوله**
مما يلتفت اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال في بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة
حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء
الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا به
غير كراهته كما لا يخفى على المنصف **قوله** يستلزم كون الضد مكروها قال في شرح المقاصد لو صح
هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان
يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا مخلص الا بتجويز تغاير الجهتين
او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد الى هنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل
استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره
الان ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة
الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة **قوله** لجواز ان يريد الضدين اه وايضا يجوز ان لا يتعلق
بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة الضدين
لا يصح في معرض ابطال حكم الشيخ والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا
بجهة وانما يصلح في معرض الجواب عما لهما من الدليل الذي لم يذكره وهو انه لو لم يكن ضد المراد
المشعور مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادان فتامل **قوله** منع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة

وجودية ومؤثرة لها لا تعلقت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار **قوله**
اربعة عشر بل ثلثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الى ما استحققه من ان الصواب
ان المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة **قوله** اذ لا
تاثير له وما تأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته **قوله** كالطبيعة للبسائط العنصرية
ثم ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط فانما لم يتعرض بحديث شمول الصفة اياها حتى
يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير
الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على النظر لا التمثيل **قوله** خارجة بقيد المبداء لانه الفاعل
وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يعلم اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبايع والكيفيات **قوله**
كالقاسر اه يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو
الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبداء للحركة القسرية قوة مستفادة
المقسور من القاسر تثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات وكلامه ههنا مخالف له لان طبيعة
الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور
تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبداء الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة
قوله اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر بان يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة
قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل
وهو سيف الدين الابهري في حاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى
التقديرين اما ان يكون مبداء لفعل واحد او لافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة
العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب
في المبداء والتأثير والاولى تركه لما سمعت من ان النسخ المشهورة سهو لاحتمال ان يكون مبنيا
على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها لان ثبت من المص انه
القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد فائدة للقرب سواه **قوله** وليست
افعالها مختلفة اذ المراد من كون القدرة مبداء للافعال المختلفة ان يكون مبداء لفعل تارة واخرى
لاخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها افعال كالتيبس والاحراق من النار
مثلا **قوله** القدرة الحادثة على رايهما اه اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد التأثير بالفعل
بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التأثير والايجاد على ما صرح الآمدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور عن قامت به الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك ثم لا تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى
لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين
على معلول واحد بالشخص وانه ممتنع كما بين في موضعه قلت نعم الا ان المص اراد بقوله واقع بقدرة الله
متعلقة بفعل العبد بل ليبطل قوله كما سيبين على انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلا احتياج
الى قوله فلو اراد الله تعالى واما قول الشارح بل هو واقع بها تأثيرا فيه فقوله بل جميعها صادرة عنه فهو
بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المص **قوله** واراد العبد خلافه اه فقيل هذا فرض محال يجوز ان
يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد لارادة الله تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى وما تشاؤن
شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشيء واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى مشيئتكم
فلا منافاة لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد وشيء زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد
بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الواجبة المقارنة لحصول المراد
وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني
هو هذا او يمكن ان يجعل لزوم عجزهما المخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفاء بما فهم من
الشق الثالث **قوله** او كون احدهما عاجزا كان الانسب بالسياق ان يقول او وقوع احدهما الا
انه اقام لازمه الدال على بطلانه مقامه قصدا للمسافة **قوله** ولا شك ان المانع اه فيه منع سيذكره في
برهان التوحيد ان شاء الله تعالى **قوله** جوزه ابو الحسين مطلقا نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا
وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي من حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين
خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير
ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد الامتناع عند غير ابي الحسين لا الجواز عنده **قوله** ويرد عليه
ان ابا الحسين اه وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج
بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا
الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقدير صحة مذهب الاشعري كما هو نظيره ذلك في ارادة الارادة
ففيه انه لا يلائم خلافه لساير المعتزلة في امتناع مقدور بين قادرين كاسبين او كاسب ومؤثر
لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المص ابو الحسين قائل بهذا المعنى فتامل **قوله**
فلا يكون وقوع مراد الاقدر متحتما فان قلت لا يجتمع قادران مؤثران والكلام فيه قلت لعل ابا
الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدور عنده ان القادر متمكن من
ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم يوجد مانع الاقدر لا ثر قدرته فيه بالفعل فعلى
هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجودا بين موجدين بالفعل

قوله ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لا يقدر على نفس
مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقيما ذكر في ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابي
الحسين تأمل **قوله** لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فيه مساهل والمقصود حالة يقارنها الخلق **قوله**
بل يكون كل واحد من الاثنين اه هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما
على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمعنيان باعتبارهما
نقضا ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله
ولا يتصور اثنان هما محل للفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا للفعل معين ففي العبارة
ادنى مسامحة فتامل **قوله** وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض
عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممتنع لامتناع العدم حال الوجود وايضا
حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فاين الاختيار واجيب بان الضروري هو
التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية
بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او
العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة **قوله** وقال
الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل اه اعترض عليه بانه ان اراد بالتأتي الوجود او الامتناع ينتقض
ببرودة الماء ونحوها وان اراد السهولة ينتقض بالاختيارية العسرة وان اراد الفعل ان شاء
يتوقف على المشيئة والاختيار وانه فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير ولا فرعية
بحسب العلم **قوله** قلنا الممنوع من الفعل اه اجيب بان مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحاله
في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع فلا نقض بالعاجز لان تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة
الى صفة واما الممنوع فالتعذر عند قدرته في امر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتامل **قوله**
فمن اين لكم وجود المصحح اه فقيل الفرق بين العاجز راسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات
لا يتوقف العقل في الجزم به فانكاره مما يقضي منه العجب **قوله** باضدادهما من النوم والعجز فان قلت
في النوم انحلال الاعضاء وقواها فلا سلامة هناك الآلات كما سبق صريحا في المقصد الحادي
عشر من مقاصد العلم قلت الانحلال بحسب تحليه الادراك الذي اثبت فيهما غير الانحلال
بحسب تحليه القدرة المنفي ههنا فان الانحلال بحسب تحليها بسوء المزاج وما يقتضيه المعقود ان
في نفس النوم **قوله** اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل اه فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان
لازما لماهية الممكن الا ان يقال بقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفي ههنا على قياس
ما قيل من ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا

فلا ينافيه قصه بالقدرة القديمة وأما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم القدرة على الفعل بعدم تعلقها
كما ذهب اليه مثلا من قال بعدم قدرة الله تعالى ذاتا وحده وتعلقها الموجب للمراد وان بنى الكلام على
اعتراف الخصم بعدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على
عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخير تعلقها عنها وأما رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور
في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسط الايقاع والى امكان الفعل في الحال الا ان يقال
تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا في الاوان لا قوله فهي في الحال اه يمكن ان
يرجع ضميره الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية ليكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد
وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه
كون القدرة معه لا قبله هف لكن ما ذكره الشارح انسب بسياق الكلام ههنا كما لا يخفى مع ان ما
المذكور غير تام فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلاف الا انه
لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى
قوله فان قيل حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي
الى امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتامل قوله وان كان غيره عاد
الكلام فيه وايضا لو سلم الغيرية فهو بحسب ممتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل
فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع قوله لا يقال تصاعف الموقع اه
فان قلت هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة
في الاعتباريات التي لم ينشأ من الفرض المحض اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان
تعلق القدرة بالفعل وجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال
ايضا ثم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجح قديم فليتامل قوله فانه قد يراد به ولك
ان تقرره هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم
قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلمها وان اردت استحالة حصوله مطلقا اي من غير تقييده بالزمان
المتأخر فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا له
لعدمه قوله كثير من المعتزلة الظاهر ان يكون كل منهما لا لارادة المقارنة للمراد موافقا للشيخ في ذلك
قوله لامتناع تعلقها به حال وجوده فالتعلق السابق عندهم مع الوجود اللاحق وكذا القدرة
ان قيل بوجود انتفائها عند وجود المقدور فلا يلزم انتفاء العلة التامة لانتفاء جزئها مع وجود
المعلول هذا على راي من اثبت القدرة المؤثرة وأما عندنا فالامر اظهر قوله ولو فرق اه هذا
تسليم لبطلان الثاني على التنزل ومنع للملازمة كما ان الاول منع لبطلانه والغرض الزام المستدل

فلا يقدح فيه بطلان المسلم بناء على تحقق المعلول عند الباقي مع انتفاء جزء من علته وهو تعلق
القدرة به حال البقاء على ان البطلان ممنوع اما عند من يقول علة الاحتياج هو الحدوث كما هو راي
اكثر المتكلمين فظ وأما عند غيرهم فلاحتمال ان يقولوا ان التعلق بالحدوث معد للبقاء قوله
او ينتقض دليلهم اولا اه اجيب عن النقضين الاولين بان ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو
ذات العلم والفعل ولا يلزم منه القول بمقارنة تاثيرهما بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزم
القول بمقارنته حال البقاء كالزام القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه
وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام
النقض لا يتوقف على قولهم بان العلم او العالمية مؤثرة حال الحدوث والبقاء بل يكفي فيه انهم
يوجبون مقارنة احدهما بحدوث الفعل دون بقائه فنقول الناقض بتاثير العلم معناه بالعلم المؤثر
ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يتعقل
تاثيره في شيء فليس تاثيره عندهم الا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء
لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض اذ يكفي حال البقاء فانهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء
ولا يجوزونه حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلث بحال
الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه
وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة قوله الوجه الثالث اه فان قيل
المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت لما يزعمون كونها
صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا قوله اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق
هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فلا
المحذور على انك عرفت ما في تحقيق الشارح ثم ان كلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي
ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق قوله
غير كاف في وجود المقدور ان قلت التعلق الذي اثبت الخصم هو التعلق الكافي فيه فالقول
بالتعلق الغير الكافي ليس الزاما له بل مذهبه قلت القول بالتعلق الكافي يتضمن القول بالتعلق في الجملة
فبهذا الاعتبار كان القول به الزاما لمذهبه في الجملة على ان القول بعدم التعلق في الجملة قول بامكان
الفعل ح وكان المبني لنفي مذهب الخصم في هذا الامكان فبعد الاعتراف به لا يبقى وجه وجيه
قوله وايضا ان امتنع اه لو بني الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية
قدرة العبد بفعله يسقط هذا السؤال كما لا يخفى قوله الرابع اه هذا المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب
بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع

بانهم ينقلون الكلام ح اى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة
كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهى
سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتى على الاستطاعة التى مع الفعل **قوله** يلزم ان لا
يتصور عصيان اى بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اى بالاوامر فالحاصل ان التكليف
بالاوامر مما لا نزاع لاحد فى وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهى
فقط واما فى الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى الضد فتامل **قوله** مما ليس مقدورا
له اتفاقا سعلو الاعراض وفايدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض
وهو افعاله الاختيارية فقيد الاعراض بالكلية مقدورا للاحتياج الى جعل الوجه الرابع الزاميا
ولا الى خلط ما ليس له دخل فى المقصود فتدبر **قوله** قلنا يجوز تكليف المحال فيلزم جواز التكليف
بالخلق المذكور اما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز
تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلا اعتراض فى الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية
المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فتامل **قوله** لكن تركه بالتلبس
قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانبى الفعل غير مقدور فى كل
منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على ان كون الايمان مقدورا فى الجملة لكونه صادرا عن بنى
نوعه بخلاف عدم الخلق ثم سيعرف ان الاعراض عن الشئ بمعنى تركه يشعر بكونه بحسب يكون من جنسه
المقدور فتامل **قوله** الاول هل يخلو القادر اه حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر فى وقت ولا
يوجد فيه شئ مقدور له مع قطع النظر عن كون قدرته متعلقة بشئ منها ام لا ولما كان يقال تم عدم
يقتضى جزم الكل بجواز الخلو بل وقوعه كما فى اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم الا
ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا فى الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كونها
المتقدم آناما يعقبه الفعل فى الآن الثانى فان قلت بعض المعتزلة وافقونا فى ان القدرة مع الفعل
وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم فى القدرة الحادثة هو القول بتاخرها لا بتقدمها
قلت لا يلائمه السياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت فى هذا المقصد كما لا يخفى
قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة اه فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد
مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت
مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه
بالدليل من قبل فظهر الفرق **قوله** اى يستحيل ان يوجد اه اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق
الوجود **قوله** فلا يتعلق به فى الحالة الثالثة الطرف لغو فى الحالة متعلق بضميره لكونه متضمنا معنى الوجود

كما ان قوله عقيبها طرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى **قوله** والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال
فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع فى الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضى فى الحالة
الثانية التى هى حالة وجود الفعل والاقرب فى توجيه كلام الجبائى هو ان تعلق القدرة عنده على
الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل الحادث ماض واما ابو هاشم وابن المعمر فقد جعلا التعلق
غير التاثير والايجاد مفصلا **قوله** تضاد القدرة دون المقدور اى دون ذات المقدور وان كان
تضاده من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا تضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار
اذا عرض له حال حركتها ارتعاش بذات المقدور لعنى الحركة باقية بالاضطرار **قوله** لا فرق بينهما
الا ما يعود اه اى لا فرق بوجود القدرة فى احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود
صفة وجودية فى احدهما وهى العجز دون الآخر فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول
بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذى ذكره المص ان زوال القيد معتاد
دون الزمانة بناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتادا دون الآخر **قوله** والا لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتهما اه لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة اى الاتحاد لا تتعلق
عند الاشاعرة بما فى غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين
ايضا وذلك ظ **قوله** ولا على سبيل البدل سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين
منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء وكان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها
بالآخر فان قوله ولا شك انه يدل على نفيهما جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم
بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثانى والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل **قوله**
وقالت المعتزلة اه يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين
معا ان تكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ان سهوه
ليس مقدورا كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم
لا ضده قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشئ سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا تبقى
الا بطريان الضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة فى التفصى
عن هذا الالزام اختلافات مذكورة فى ابكار الافكار لا يناسب ذكرها فى هذا المختصر **قوله**
من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة اى الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع
فان الجنس لغة يطلق على النوع كما اشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلات
لا تكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد فى النوع فما فايدة قول الشارح من جنس
واحد قلت فايدته هى الاشارة الى ان المتماثلات التى جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة

الى كل واحد من الجمع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مع ادهم
جوز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذلك السكون انتفاء مع وجود
التماثل بين الحركتين والسكونين قوله وهي القوة الفضلية قال في بحث الحروف المصوتة من
شرح الملخص العصب جسم مبدئه الدماغ او النخاع وهو ابيض لين في الانعطاف صلب في
الانفصال خلق ليتم به الاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب
والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن لحم يكتنفهما ومن اللحم الحاشي في خللها
والغشاء لها وهي اذا تقلصت جذبت الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب الكائن منها الى
جانب العضو فتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو قوله
وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد شرائط تأثير
المؤثر الذي هو الله تعالى فان للتأثير شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت لها
حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي ساير كتبه صريح في
اعتبارها في تأثير قدرة العبد بالفعل حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى
صارت مؤثرة في احد الطرفين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقيق
ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخير
الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جرى العادة بتحقق الفعل معها بلا
تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا يتعلق
بالضدين وبدونها يتعلق بهما قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمم لا يقال تلك
التفرقة يحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد
السادس جوابا عن استدلالهم على كون المم قادرا الا دعوى الضرورة في الفرق بين الزمن
والمم لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادة وفرض التخلف فيه ان قلت
فح لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمن
دون المم قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه هناك نعم لو قيل
بالتفرقة مع قطع النظر عن العادة تعين في الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود
العجز في الزمن دون المم وقد اشرنا اليه ايضا قوله وما يقال الخ اي في الدليل على كون العجز
صفة وجودية قوله ولعل الاشاعرة انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء
مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم على ما
ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه قوله

فالزمن عاجز عن القعود ويتسلسل مع عجزه عنه اذ لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد بينا فيما سبق بان غاية
ح هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف وكونا فاعله لزم كون المعد عاجزا
اللهم الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه قوله فيتعلقها واحد فيه بحث اذ لا ان يتعلقا
بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضي وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما
ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة قوله
اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا فان قلت يجوز ان يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان
بالخصوص قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود قوله
هو الاجماع على عجز الزمن من القيام ويشكل ولنا من القول الاول ان نقول عجز الزمن عن القيام المعلوم
مجاز لا حقيقة لا بنائه قوله فقيل انه مقدور له وان كان لا علم له بما فيه بحث لان القادر
هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على
العلم هو المسلك القويم عند محققي المتكلمين كما سيجيء في الالهيات وما جوزه فيها من صدور قليل من
عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون
بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقول الاستاد وفيه نظر لان المفروض ان القدرة
قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم
بمقدوره الصادر عنه فليتامل قوله وقال الاستاد ابو اسحق انه غير مقدور له اي الافعال
الخارجية غير مقدورة فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك
اليقظان فيكون ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده
من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها قوله
ثم بعد عدة التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان اراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية
كانه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول
هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر ان التسوية ثابتة في نفس الامر
فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهما
فان التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان
ايقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لان الشك يساوي الطرفين فليتامل قوله واما الرؤيا فخيال
باطل عند المتكلمين فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عم جعل الرؤيا الصالحة
جزءا من ستة واربعين جزءا من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا
اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يحصله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يحصله

ادراكا بالسمع سمعا ومكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالاً باطلاً وكون النوم مضاداً

للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق

وتؤيده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نائم للدلالة على جواز ذلك

بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات قوله ولان النوم ضد الادراك فيه مسامحة

مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات بتحققها في النائم فالجواب

عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة قوله لم يلتفت لا بمعناه فان قلت قد مر انه لا

مانع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية حكما جاز ان تنتقش النفس بالصور الكثيرة المتضادة

المتخالفة في المقدار الواردة عليها من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه

من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على

الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل قوله واذا اسعى هذان الشاغلان او احدهما سيان

كلامه يدل على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تامل قوله

اذا نام انقطع عن الحس الظاهر ان بعض الله دفع لا سلط العقل والوهم عليها بالضبط

فيرتفع المانع بالجملة قوله تلبث ويكسوه الحال اه ولما كان اكثر امر الحس المشترك ان ترتسم الصور

فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم

منعكسة اليه من النفوس الفلكية قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا

الكذابين والشعراء لتعودهم تخيلها بالاشياء الكاذبة الباطلة قوله والصفراوي يرى اه طبيعة

الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة قوله وبما يوجبه مرض او غلبة

خلط اه قلت كلامه السابق يدل على ان لوازم الخلط الذي هو غلبته توجبه مرض فما توجبه

غلبة خلط هو بعينه ما توجبه مرض فلفظ او ههنا ليس في محله قلت فلعله بمعنى الواو والتخيير

في التعبير ومثله كثير في المفتاح او بما توجبه مرض ما توجبه بواسطة اثارة بحار لا خلط من الاخلاط

الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة قوله اضغاث الاحلام الاحلام

جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها ما يخلطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات

وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب

الخيل ويلبس البرود اشياء مختلفة قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة هذا بناء على ان العجز

صفة وجودية او عدم ملكة قوله يناقض ذلك فان قلت حمل الماءة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها

الى الماءة الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم في الماءة الاخرى ولو

منضمة الى الاولى لان في المجموع الاثنين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كونها حملها من جنس

مقدورات العبد قوله قلنا في الرد عليهم اه وايضا ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل اجزاء

الماءة فان القادر على حمل الماءة قادر على عشرة وعشرة اخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على

انتفاء تعلق القدرة لحمل من العشرين مثلا تامل قوله فان قالوا المحمل وان كان مختلفا اه

لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع

هذا القول لانه مبني على ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال

متعددة لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيها له اعتماد فحينئذ لم يستقم

قوله في الجواب وان قلتم انه اه لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي

في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا تشبث بالفرع الثالث فان ما بين

المتلاصقين محال مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على

التوليد نقل الكلام الى اجزاء الماءة المجتمعة والاظهر في التقرير ههنا ما ذكره الابهري حيث

قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بما بين المتصلتين محلها واحد لما امكنهم الانفصال

في ما بين المنفصلتين تامل قوله فمنهم من قال اه الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من

حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية ما في

الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما يجيء مثله في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به

المعتزلة فلذا اورد عليهم الرد قوله الى جهات مختلفة قيل انما حصل الجهات المختلفة بالذكر لان

صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر

واحد فنبه على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات

المحال المتفرقة الى جهة واحدة قوله وهو من قبيل حكمهم الباردة وفيه ايضا مناقضة لما علم

من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة احاسن مقدورات المخلوق قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا

فان قلت لهم ان يقولوا تولد القدرة ابتداء قوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاجتماع

التحريك للجزء الذي يمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان يمس اليد

جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ووضع

على الكف ورفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظ فلا يجدي الفرق في

جميع المواضع قوله ومما نقلناه ... ان كلام الجبائي اه سياق الكلام يدل على ان الجبائي

يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره

لا يقول بوجود القدرة فيلاحظ هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي عن عمار ابقا الا ان

الشارح نظر الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة

حركات متعدده الى جهات في عدم تولدها في حال بجمعه فالذي يرجح فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب
انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد مهنا فالجبائي على تحقق القدره على التحريك وتخلفه لمانع والباقون
على انتفاء القدره عليه يشعر بما ذكره قول الشارح من تتمة النوع الثالث **قوله** لان المزاج كيفية
متوسطة كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية
اخرى حادثة عند الانكسار التام **قوله** فليست القدره نفس المزاج فلا يقال يجوز ان يكون لمتبوع واحد
باعتبارات مختلفة توابع متبوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهو انما يرد اذا
جعل دليل التعدد اختلاف للاثار واما اذا جعل كون احدهما ملحوظا دون الاخر وجعل
اختلاف الاثار مؤيدا له فلا ولو يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنبات ولا
قدره فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايره المزاج الحيواني للقدره الموجودة
في الحيوان وهو المقصود **قوله** فلمانع القدره كما عند اللغوب فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج
بمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك في تحقق القدره فيمن اصابه الاعياء
وهو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من اول الامر **قوله** اما المبداء فهو القدره اعني كون الحيوان
فان قلت ان القدره بهذا المعنى مبداء لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص مبداء الله اعني تمكنه به صدور
الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبداها ثم قال والحاصل ان القوه
هي القدره الكاملة ومبداها اصل القدره في تفسير هذا والقدره بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري
بخلافهما فالمراد وصفه بالكون **قوله** فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة ولا يخفى ان وجود
اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها فيهما
فالاقرب ان يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشده والقوه **قوله**
اعني الصفة المؤثرة لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى **قوله**
وكانها لازم هو الامكان يعني الامام العلاقة بين القوه والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوه هو الامكان
المقارن للعدم فلا تقريب وسيشير اليه **قوله** بناء على ان المعنى الذي اه حاصل ما ذكره انه
سماه الحصول والوجود بالفعل مع كونه متعلقا للقوه فان كان القوه في الموضعين بمعنيين
قوله والمهندسون يجعلون قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط
من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوه لذلك الخط كانه امر
ممكن في ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه
ثم قال فاذا عرفت القوى وعرفت ان عند القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال
واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا بمقدار سطحي مفروض فقد ظهر

من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوه وانه يشتق منه القوه القوي على جميع المعاني **قوله** خصوصا اذا
اعتقد ما ذهب اليه بعضهم اه قال الشارح اه هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما
ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود
على محله القائم سوه نعم يتوهم حركة الخط على مثله فيحصل المربع واما ان حدوثه بها فكلا **قوله** ولذلك
قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط
قوه له قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها واراد وا انه مربعه يساوي مربعيهما والتقريب
ان مجموع مربعيهما قوه يكون قوه للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوه له وهذا الكلام يستدعي نوع
توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد تطلق على العدد الحاصل من
ضرب عدد في نفسه وقد تطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة
مربع الوتر لمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين اما تصوره على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني
ايضا فنقول في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة فاذا فرضنا كلا
من ضلعي القائمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها
ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر المائتين وانه فوق اربعة عشرة
اجزاء واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشرة في نفسها مائة وستة وتسعون
والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا
تحقق هذا تحقق المساواة على المعنى الثاني ايضا فليتامل **قوله** مبداء التغير في اخر قال الشارح في
حواشي التجريد القوه بحسب الاصطلاح يتناول القوه الفعلية والانفعالية اعني التي هي محلها التحول الفعل
او الانفعال فلذلك احد واخي تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال ثم قال ايضا فان قلت
هل تطلق القوه المؤثرة على القوه الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتاثير
ههنا التغير المطلق سواء كان تاثيرا او تاثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوه بمعنى الصفة المؤثرة
عرفها الشيخ بانها مبداء التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا الكلام منه لو اطلاق التاثير على
المعنى المتناول للتاثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ
على المعنى الشامل للتاثير والتاثر وجعل التعريف شاملا للقوه الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير
بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير في اخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة
الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبداء ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا
ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا في اصل التعريف انها مبداء المتغير
من شيء في اخر **قوله** والتحقيق ان المعالج اه مثل المعالجة هي الطب العملي فهي لا يختص بالنفس لانها

لا يكون الا بالآلات البدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطلب العملي بالنفس وان كان حصوله ايضا
بمعونة الآلات فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا
لان النفس لما جاز تاثيرها عما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في
القوى ويحصل لها بواسطة ذلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتاثر ايضا
من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان الات الفعل لا يسند اليها
الفعل حقيقة وانما اسند الى الفاعل **قوله** وانما كان هذا القيد موجبا له اشارة الى جواب
ما يقال المعقول كون القيد في الاشياء موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا فيه فكيف انعكس
الامر هاهنا وحاصل الجواب ان المذكور هاهنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم
منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن فهم دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة
تندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فليتامل **قوله** فالاول النفس الفلكية قال الشارح رح
في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدا لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه
وكذا الحال في ساير الاقسام ولعلهم سوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا
كما في انحصار العناصر **قوله** مجازا متعلق في المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال يدل عليه
تاخيره عن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب اللفظ **قوله**
التي يجب مقارنتها لعدم المراد قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام
لغيرهم ولعله الحكماء **قوله** لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكاني الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان
يكون المراد الامكان الفعل من القادر كما هو الظ وسيجي في مباحث التكوين من الالهيات ان
الصحة من يختص عنه الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكره ليس
بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي تطلق عليه القوة ليس
الا الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي تطلق عليه
القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين
في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل
فتامل **قوله** قد يكون الامر كذلك في مثال السواد اه حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير
تغير في ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا فسد صورته النوعية الداخلة في قوامه
فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو ارتفع عن الهواء
هيولاه مثلا لا يمكن في ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير
فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي

قوله وهذا تكرار لما ذكره اولا فيه بحث لان التكرار انما يلزم على تقدير حمل نفسه كلام المص عليه
واما لو حمل قوله اولا والمراد هاهنا جنسه ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي اطلق عليها القوة جنسها
وحمل قوله ثانيا وهو يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد تطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا
اصلا فان قلت قوله في العرف يأبى عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف
على جنس القدرة ليس الا قلت لا تكرار ح ايضا لا بحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها لا على جنسها
وفي الثاني لا على جنسها فتامل **قوله** من غير ان تفكر في نفسه رحمه قال رحمه الله المشهور في الكتب
نقره بهره لانها هي الفعل الصادر واما النعمة يحصل منها **قوله** بين الجرزة رجل جرز بالضم بين
الجرزة اي خب لئيم وهو الغريز ايضا وهما معربان **قوله** فان الخلق لا يتصور فيه ذلك قد
يناقش فيه لجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا يعرفه من دليل **قوله** مجاز ايه تعالى
لما ذكره رحمه الله تعالى في تعداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانها هي التي تختص
بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالقياس
الى النبات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليست من قبيل الاعراض كما سلف **قوله** او منفعة
او مشاكلة فان قلت سيجي ان اللذة ادراك الملايم فقط ان تحصل اللذة موجود في جميع الصور الثلث
فما معنى جعل قوله او منفعة او مشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة هاهنا معناها اللغوي
فان في شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي **قوله**
وقد يقال دوام استمراره مقدوره فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه
على تقدير ازلية اصل العالم خفاء ظاهر قلت يمكن ان يقال دوام استمرار عدم الفعل في هذا
اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد في الامس الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح
على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله في نفس العالم ايضا **قوله** قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين الخ
فان قلت اذا اشترطا ذلك فمن ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدورة
حال كون ضدها مقدورا او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف ما سلم في تعلق قدرة واحدة
او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد ان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك
يقضي الى اجتماع ضدين وهو محال وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو
خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين في الترك
مقدورين متقابل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر **قوله** في تفسير ما عدا الترك وما عدا الرضاء
المفسر بترك الاعتراض **قوله** نور كلها من نفسه الاقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى اروني ماذا
خلقوا من الارض **قوله** وقيل اللذة ادراك الملايم قائله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير

من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر
ايضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها
هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة
الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول
الادراك لا عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت
اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا
هو سبب اللذة هذا عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سبباً للذة وجب ان يكون مغايراً للذة
لان الشيء لا يكون سبباً لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان في التعريف المذكور نظراً لان اللذة ليست
مجرد ادراك الملائم بل ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه في الاشارات
لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرح
بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم حمل الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي
ويمكن ان يقال المراد بالملائم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن يبقى الكلام
في الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الا ان هذا على تلك التعريف الدال على ان اللذة والالم
ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريف بعض الاصحاب هو الوصول كما اشار اليه الشارح
في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما يستلزم عدم
صدق الاخر فتعين ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب
من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون اللذة حقيقة واحدة وحدة حقيقية ولك ان الواو في التعريف
بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة قال الشارح في حواشي التجريد احداً من
المحاكمات فان قلت يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا اللذة
ولا نيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده ان اللذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية
الملتذة بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة
الحاصلة المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة **قوله** والملائم هو كمال الشيء والكمال تطلق تارة
على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسباً له او لا وتطلق اخرى على المقيد
بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشيء كمال باعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له
قوله كالتكيف ه هذا امثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا للادراك الكمال الذي هو الملائم
فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك
النغمات ملائم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملائم كما ان ادراك

حقايق الاشياء ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة **قوله** للقوة الغضبية اي للنفس
باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملائم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر
في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس
تلتذ وتالم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه لا تلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس تلتذ وتالم بذلك
وكذا الحال في الاذن واما تالم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألمهما من حيث
الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه تحدث فيهما الم لمسي وكذلك تحدث بزوال ذلك لذة لمسية
واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف نعم انها لا تلتذ به مع انه ضد اللذة بانها ادراك الملائم
اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة
اتصافها بها ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا تحصل لها اللذة
المفسرة بادراك الكمال مع النيل وللقائل ان تقول يلزم من هذا ان لا تثبت اللذة اللمسية مثلا ايضاً
لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكره وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق
ظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها سالمها ومدركها
من هذه الحيثية ملتذة بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو شعورها بالالوان الحسنة
والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر
اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر **قوله** لم يثبت بالبرهان وكذا انقال الظان ان اللذة انبساط النفس
عند ادراك الملائم لها ولبعض قواها **قوله** وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر ثم قال الامام والاقرب
ان الالم ليس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان الحارات الطبيعية قد تبدلت بان سوء
المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي **قوله** وايضا تصور الكنه اه هذا النوع لا يخ
عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه **قوله** وما ينبه على انه اه تقرير
الشارح يدل على ان قول المص ما يوجب مبتدا وما ينبه خبره قدم عليه والعائد محذوف من قوله انه قد
يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدا انه يحدث وفاعل
يحدث ما يوجب وما ينبه خبر المبتدا **قوله** بلا سوق اليه وايضا قد تحصل الخلاص عن الالم من غير
لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من
غاية الشوق وقد عرض اشتغل عن الشعور والادراك **قوله** وقد يقال اه فان قلت مقصود المص
من قوله بلا سوق اليه نفي السوق مطلقاً اي التفصيلي والاجمالي بان لم يخطر بباله قط لا جزئياً
ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد فلا يرد هذا القيل مثل هذا القائل لا نسلم انتفاء الشوق
الاجمالي في شيء من الصور قلت اذا كان الاشتياق الى كلياتها هذه الامور في ضمن

جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات و اللازم ظاهر البطلان لان من طالع
جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت
لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من
مرتبة الكمال ثم دلم فتامل قوله فان من عقد يده اه اجيب بان قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة
ان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال لان الاتفاق
على ان الالتفات شرط الادراك الا يرى ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كالتامل في مسئلة
علمية او حسية كاللعب في الشطرنج وامثالها ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان التفصيل
في تاخر الالم بحاله قوله وهو عدمي فلا يجوز ان يكون اه اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال
بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون
ذلك الامر بسبب ذلك الاتصاف موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير
من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون
موجدا قوله بان التفرق داخله اه قد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقد اه بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط
يتخلف عنه المسبب بفقدانه قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا اه قيل التفرق الحاصل في الاجزاء
بالاغتذاء والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو
اذا لم تدرك الا لتصغر التفرق لم تدركه حاسة عضو اخر لذلك فتامل قوله لما زال بالتفرق عاد
طبيعة كل منهما فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا
يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل منها الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة
بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما جاوز موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له
عند البرء بل انما الحس بالالم لاستمرار المزاج لشيء فيه تامل والظ هو الاول وان كان لا يخ عن مناقشة
فتامل قوله هو سوء المزاج المختلف لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المولم ان يكون
حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية
دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق
الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربعة
فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا اسميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل
اليبوسة سببا لتفرق الاتصال يمكن سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا
ان يبنى كلامه على انهما ليسا محسوسين كما مال اليه في فصل الامتصاص من الشفاء وان كان

مخالفا للمشهور و لما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا تستلزم التفرق
بواسطة التحدد اللازم لكثرة الرطوبة المتوجهة الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون
في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها قوله تولم لسعة العقرب اه يمكن
ان يقال العقرب بسمه المبردة تفرق تفرقا غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان هذا
التفريق الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة ولان تفريق جراحة امثالها انقص من ايلام
نفس اللسعة قوله من حرارة صاحب الغب الغب في الاصل ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما لا تكر
في الحمى والدق ايضا نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه قوله واما الميتة فان الاحساس شرط هذا بظاهره
مخالف لما مر في بحث الحرارة من ان احد الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان
في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير فليتامل في التوفيق قوله كصحة الناقه نقه من مرضه
نقها مثل تعب تعبا وكذلك نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علته والجمع نقه قوله وصحة
النبات ايضا قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من
مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار
الشارح في اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم قوله حيث قال الصحة هيئة
قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله وليس
شيء منهما من الكيفيات النفسانية وهو ظ لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات كما صرح به في المباحث المشرقية والوضع مقولة براسه والانسداد من مقولة الوضع
كما صرح به الابهري قوله واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع اه واعتذر الابهري عنه بانه
لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا او اما كذا
ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام قوله فظاهر انه عدمي قيل الظ انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى
المصدري فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة
آلة وقد يجاب بان الصحة مثلا فاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعنى في كما
في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال كائنة للموضوع له قوله
والصحة في البدن غير محسوس لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان انسب
بالتعريف المذكور قوله والاظهر ان يقال انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا
جازم بتحقق الواسطة وجوده ومبدأ انها في وقت المرض والبس المتقين قوله فلا واسطة بينهما قيل عدم
الواسطة مبني على ان يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه

ما فيه اللهم الا ان يجعل كليهما للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا اذا
كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم **قوله** مع اعتبار لون اى مع لون معتبر اورد على هذا
ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف
تكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع وغيرها ليس ذلك النوع
لاندراج فى احدهما واجيب بان هذا مبنى على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا تكون اللون
ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات لا ينافى من كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان
الكلام فى الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من كيفيتين مما نحن فيه فسيجئ جوابه وانت خبير بان
هذا التوجيه لا يلائم قول المص اما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر فى الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية
المختصة بالكميات لان كلا جزئيها منها فالانسب بكلام المص ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات
المختصة بالكميات المفردة فى الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة كما لا يخفى
واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة
من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة **قوله** كالخلقة فانها اه انما يستقيم على زعم القوم
والا فسيذكر الان ان كلا من جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتامل **قوله**
اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما
هو اولا وبالذات وللغير ثانيا بواسطتها **قوله** فانها هيئة احاطة اه قيل ليس فى هذا التعريف ما يحترز به
عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارا قوسا واحدا اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه
اذ لا تطلق الضلع على شئ من ذلك القوسين فليتامل **قوله** للمحصلة ان الزاوية المسطحة على هذا
فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا **قوله** بالتضعيف مرتين
اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا ان نزاد على الحادة مثلها مرتين
فان الحادة التى نصف قائمة انما تبطل اذا ضعف على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى **قوله** اذا ضعفت
مرارا كانه اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة التى هى اكثر من نصف القائمة اذا ضعفت مرة يحصل
ما ذكره كما لا يخفى على المتامل **قوله** والعبارة الظاهر ان يقال اه وانما كانت ظاهرة دون عبارة المص لان
المربع فى الاصطلاح ما يكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل يحدث من حركة خط على نفسه فلا
يشمل عبارته المصطلح لاوجه لعقده بمتوازى الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر
فيما له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه
اسطوانة مستديرة فينبغى ان يعد الاضلاع بالاربعة **قوله** لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
قيل هذا مبنى على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة

او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات
يمتنع صدق بعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها
بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات
الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة
بالكميات مع كونها من المحسوسات **قوله** لزم التسلسل فى الامور الموجودة قيل لا شك ان هذه النسب ليست
باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها فى نفس الامر فيلزم التسلسل
فى الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق
انما يجرى فى الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود ولا دليل
آخر يجرى ههنا والا لاقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم يجر بان الابطال فى كل منهما والعقل
حاصر ببطلانه **قوله** تسلسلات بل اربع ايضا الثالث بالنظر الى المقدم والرابع بالنظر الى المتاخر
قوله مما نعلمه ضرورة ان حمل الضرورة على البداهة يكون الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية
من حيث هى نسبية بوجود الفوقية المقابلة مثلا من حيث خصوصها فدعوى الضرورة فيما ذكر لا ينافى
القول بالاحتياج للاختلاف فى العنوان **قوله** ونحن نقول به فان من الاوصاف اه اورد عليه ان دليل
الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية البارى
وقبليته وبعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره
اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان **قوله** حقيقتها انها اضافة الظاهر انه لا دخل له فى المقصود
قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة اه وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير البعض انه ان كان
الاين موجودا وجب ان يحصل فى حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام فى الثانى كالكلام
فى الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر
المتحيزة ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعى فيلزم ثبوته للاعراض عند
المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية فى التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين
عند المتكلمين هو الاين اصالة اعنى حصول الجوهر فى الحيز لا مطلق الاين ولا نلزم قيام العرض بالعرض
وهم لا يقولون به ولو فرض لاتنافى فى ماهيته على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما فى الوجود كما صرحوا
فى الاين وللنقض فيما مر **قوله** لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول فيه بحث لانه ان اراد ان ذات
الصفة حال قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ولو سلم وجودها فاقتضاؤها
لحصول هذا الموصوف فى المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اراد انها مع قيامها به علة له
وهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنية مشروطة بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب

الآخر قوله وهو غير وارد اذا تاملت قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد اذا تاملت فلا
يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنة ذات الصفة لا للحياة بها كما مر وانت
خبير بانه تعسف ظ ويخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم بمراده قوله اختيار للشق الاول او اراد
بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رح من لباب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره
المص بقوله ولا يقال اه قوله ونحن لا نم ان حصوله اه كتعقل كان نسبة الكائن الى الكائنات
سواء كذلك نسبة الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة
كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما نقله الثاني نقض الاول فليتامل قوله ان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا اه اراد بالمسبوق في الموضعين المسبوق بالاتصال والا
فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق
بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون
انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل
بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان اظهر قوله فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون تحقيقيا بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا
يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة يجوز ان يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق
له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع
كونين في آنين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من الحركة
والسكون معا فلا يمتازان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة
والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المص
من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول ببقاء
الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد هو بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف
بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض
الاعتبارية لا بالفصول المقومة قوله فهو لانه لم يعتبر ما في السكون اللبث على هذا الاسم ما ذكر
في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون قوله
فيلزمهم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في
ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة
من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول
والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى قوله فان احد الطرفين لا يكون

جزءا للآخر وقيل هذا الكلام مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلقة منها السواد والبياض
مع انهما يتقومانها وقد سبق ما فيه فتذكر قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق علة عين الدخول فيه
قال رح هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه
الى حيز آخر بلا مهلة يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا
فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما ذا التلفيق قلت قد ذكر
في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر
الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام ابي
هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى قوله وايضا يلزمهم ان يكون
اه اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون
الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد
لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءا منها ولم يقل به احد قوله
الا ان يعتبر في الحركة اه قيل هكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على
الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثاني
سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه الجواب المذكور قوله ولا يكتفي بما مر من كونها مسبوقة
اه فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالمسبوق المسبوق بالاتصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني
حركة قوله وهو مردود بانهم يدعون اه فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المص ويلزم ان لا يكون
الحركة مجموع سكنات ان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما زعم والظاهر ان معنى قوله ويلزم ان لا يكون
الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم
ذلك بقولهم بتماثل الحصولين مع بان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما حققت فلما لم يقولوا
بكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول
وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المبني اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي او بعدم وجوب
اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم
وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتاتى من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد
عليه قوله وهو مردود اه غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى مسامحة فتدبر قوله وليس جزءا
للحركة اصلا الظاهر ان ذلك انما هو اذا انعدم الكائن في الآن الثاني والا فاذا حدث جوهر في حيز
ثم انتقل منه الى حيز ثالث وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان

فانهم قوله متفاوت فی مراتب البعد یجوز تعلق التفاوت بالقرب ایضاً وان خصصه الشارح بالبعد والقریب لانفراد العبارة وان جاز توجیهه بارادة کل منهما قوله وسیصرح ان المجاورة عین الاجتماع قد یقال المجاورة التی ذکرت بعد اراد بها معنی آخر غیر الذی اراد بها ههنا ولذا فسرها بقوله ای الاجتماع علی ان المجاورة بمعنی الاجتماع منقول من کلام الشیخ الاشعری والمعتزلة قوله والا لم یکن واحدا حقیقة قد سبق فی بحث الحوة دفعه ولذا لم یتعرض له قوله وجوده ضروری یشهد به الحس البصری بوجوده لا یدل علی انه مبصر بالذات حتی یختل الحصر فی الالوان والاضواء علی المشهور قوله علی معنی انه ای لا علی معنی انه یعتبر فیه عدم المسبوقیة بکون آخر کما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا یکون الکون الثانی فی المکان الاول سکونا مع انه باطل بالاتفاق قوله فاتفقوا علی حرکة الجواهر الظاهرة اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفینة متحرک لا الاتفاق الکل اذ القائلون بسکون الجالس فی السفینة المتحرکة بناء علی ان الحیز ما اعتمد علیه بثقل الجوهر قائلون بسکون الجواهر الظاهرة ایضا کما لا یخفی قوله فلا یکون وجه الرفع الانفکاک علی هذا التوجیه بین البطلان ولذا لم یتعرض له قوله فانه یفارق بعضا من الجواهر المحیطة به فهو متحرک لان مفارقة البعض یصیر مفارقا عن المجموع من حیث هو مجموع ای المجموع اخر غایة ما فی الباب ان یکون بین المجموعین بعض مشترک هو ما اعتمد علیه فیکون متحرکا بالذات ان لم یشترط فی الحرکة توجه المتحرک بنفسه ومتحرکا بالعرض ان اشترط کما سیجیء تفصیله فی اواخر مباحث الاین علی رای الحکماء قوله قال الاستاد ابو اسحق اذا کان الجوهر فی مکانه اراد بالمکان البعد الموهوم او المعتمد علیه بشرط ان لا یتحرک قوله وقسم لا یزول به عنه اذ فیه قسم آخر وهو ان یکون مبدأ الاختلاف فی المتحرک ومکانه ایضا بان یزول المتحرک عن مکانه ویزول مکانه عنه وهو ظاهر قوله لا نزاع فی التسمیة قال فی شرح المقاصد وما ذکر فی المواقف من ان هذا النزاع فی التسمیة لیس علی ما ینبغی لان ما ذکره الاستاد وغیره فی بیان الحیز او الحرکة انه هذا او ذاک لیس اصطلاحا منهم علی ان یجعله اسما لذلک الا لما کان لجعله من المسائل العلمیة والاستدلال علیه بالادلة العقلیة معنی بل تحقیقا للماهیة التی وضع لفظ الحیز او الحرکة او ما یراد فه من جمیع اللغات بازائها واسانید فی اثباتها بعد تصورها بالحقیقة حتی یحکم بان هذا فی حیز وذاک فی طرف وان هذا متحرک وذاک ساکن قوله حذرا من لزوم التجزیة قد یقال التجزی لازم علی تقدیر ملاقات جوهر واحد لملاقات او ملاقات کل منهما للآخر بعضه لا کله لانه ان انطبق احدهما علی الآخر یحصل اتحادا وضعا لم یحصل منهما جسم وحجم الا ان لزوم التجزی علی الاول ظاهر فلذا منع ذلک البعض والتزم الثانی قوله فان الحس یشهد اه ای الحکم بین التحسی الحاصل بواسطة احساس التلاقی بین الجواهر من جمیع الجهات یشهد بذلک لا انه احس ملاقاة جوهر فرد بجواهر متعددة من جمیع الجهات وهذا ظاهر قوله

التألیف والمماسة غیر المجاورة وفیه بحث اذ لا دلیل علی کون المماسة غیر المجاورة فانه لا یمکن بتقدیر کل منهما دون الآخر فاحتمل ان یکون ذلک لاتحاد المعنی کما قال الاستاد ابو اسحق وبمثل هذا اجیب الی ان الامر بالشیء نهی عن اضداده وان النهی عن الشیء امر باحد اضداده قوله ثم قال الشیخ المجاورة واحدة وفیه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو یجاور لکل واحد منها کما هو مماس له ولا فرق بین المجاورة والمماسة فی ان کلا منهما ینتفی بعد انتفاء جزء من ستة فالحکم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحکم بحت قوله ای المماسات الست بنفسه اه ارجع الضمیر الی المماسات مع ان المذکور فی المتن التألیفات اشارة الی عدم الفرق بین التألیف والمماسة لکن فیه بحث مع ذلک لان الجوهر قبیل انضمام الجواهر الستة الیه کان مفتقرا فی تخصصه بحیزه الی کون یخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فکان مفتقرا الی کون یخصصه به ومن مذهب الشیخ ان المماسة مخالفة للکون المخصص بالحیز حالة الانفراد کما علم مما سبق من الحکم الذی یوجبه عرض لا یوجب خلافه ولهذا امتنع ان یکون القدرة والارادة والعلم کل واحد منها یعید حکم الآخر لمخالفیه حتی ان القدرة لا توجب کون محلها عالما ولا مریدا وکذلک العلم لا یوجب کون محله قادرا ومریدا کذا فی ابکار الافکار قوله ای فیما اذا احاط بجوهر احاطه لم یجعل ههنا اشارة الی صورة المجاورة بین الرطب والیابس مع انه المذکور فی المتن قبیل هذا الآن قوله وقیل ههنا سببا للتفات مانع عنه ولانه یلغو هذا التفریع ح اعنی قوله فههنا تألیف واحد لانه مما صرح به اولا قوله والکون المتجدد له بعد زوال الانضمام یسمی مباینة اطلاق التجدد وان کان مذهب القاضی ان الکون الحاصل لذلک الجوهر بعد المماسة هو الکون الحاصل له قبلها بعینه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح للتسمیة مباینة او باعتبار تجدد الامثال فلا ینافی الوحدة بحسب النوع وبهذا اظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة فی الکون الحاصل حال الانضمام وان کان مذهبه ان المجاورة ایضا عین الکون الاول قوله من عدم اشتراط البنیة المخصوصة انما تدل علی قرب مذهب القاضی من الحق بناء علی ان الاصل عدم تعدد الاکوان ما لم یدع ضرورة الی القول بالتعدد لا یصار الیه ثم البنیة المخصوصة اذ لو اشترطت وهی تحصل فی تلک الاحوال تعددت الاکوان ایضا ضرورة واما اذا لم یشترط لم یلزم التعدد لان ای عرض قائم بمرکب جاز قیامه بجوهر فرد قوله ومن امتناع ان یکون الجوهر اه فلا یبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها حکم الجوهر الاول اعنی کونه الاول المسمی سکونا قوله قال الآمدی قال هذا بناء من الشیخ علی ان المماسة غیر الکون وفیه بحث لان التفصیل المذکور نقله الآمدی فی الفصل الثامن الذی عقده لبیان بقیة احکام الاجتماع والافتراق علی اصول اصحابنا من الاستاد ابی اسحاق فقول الشارح قال الآمدی هذا بناء من الشیخ

محل نظر وتامل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا ان يقال هذا بناء على
ان الاستاد نقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا فى الابكار او بناء على اتحاد مذهبهما
فما ذكر فيما هو مبنى الكلام احدهما هو مبنى الكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله اذا فارق انضمام
الجوهر البعيد اه بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد ويتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم
ينفصل قوله والمثلان ضدان اى كضدين فى عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع
فى كلام الآمدى ايضا قوله فاذا لا معنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد فيه بحث لان المفهوم
من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر فى حيز واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون
الثانى ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم ما ذكر اولا ان السكون
هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة اذ السكون ليس هو الكون المستمر كوره اورد قوله وبالجملة
فليس هذا حاصل ما ذكرا ولا بل بيان للملازمة المذكورة بوجه آخر قوله لهوى ذلك الجسم والا كان السكون
الباقى اقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف اصلهم واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان
يخلق الله فى الجسم الثقيل الهاوى سكونا باقيا يكون به لبثه فى الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة قوله
التفرقة بين الحالتين قال فى ابكار الافكار وللقائل ان يقول على حجة الجبائى لا مانع ان يكون على اصلكم
ما يجده الناظر من التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله
بسبب خروج الجوهر عن حيزه فانه لا بعد على اصلكم ان تختلف احوال الشىء المدرك باختلاف
احوال الشعاع ولهذا قال من سد شعاعه فى جهة نظيره فانه يرى الشىء الواحد شيئين وان كان الشىء
المدرك لا اختلاف فيه او ان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات
الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح على اصول المعتزلة ولا تخلص عنه قوله ومنعه ابو هاشم
واحتج اه قال الآمدى حجة ابى هاشم وان كان لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك
المدرك الحس ولا يدرك التفرقة بينهما قوله فقد يكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان
مبصرة وهو خلاف مذهب ابى هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان
الكون المخصوص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المبنى وراءه كما فسره الشارح قوله لم يرو الصفحتان معا
وليس كذلك اذ لا يدرك الصفحة السفلى قوله تختلف باختلاف الاشكال الباء بمعنى فى اى تختلف
فى صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لا ان اختلاف التأليفات
بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه قوله فى مباحث الاين على رأى الحكماء ظاهر كلامه يشعر
بان الحركة من مقولة الاين على رأى الحكماء وهو ليس بمتعين بعم هى عند المتكلمين القائلين بانها
الكونان فى آنين فى مكانين او الكون الاول فى الحيز الثانى من مقولة الاين واما عند المتكلمين

فقبيل هى مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة
الفعل واما تفسيرها بانها كمال اول فلا يظهر منها انها من اى المقولات عند هذا المفسر ويمكن
ان يكون قوله على رأى الحكماء متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاضافة على رأيهما والمباحث
على رأى الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث بعم الحركة وفى الكيف وليس شىء منهما على
رأى المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيجىء هذا واعلم ان البحث فى الاصطلاح اثبات المحمول
للموضوع فالتعريف ليس منهما بل هو من المبادى التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمنى قوله فهو اما
بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على رأيهم اعترض عليه بانه لو كان الشىء بالفعل من كل الوجوه
لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل
شىء من الصانع بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل الاتصاف مع الحوادث فلا يكون
الشىء بالفعل من كل الوجوه وقد يجاب عن الاول بان التسلسل المذكور فى الامور الاعتبارية وعن
الثانى بان الكلام فى الامور الحقيقية كذا فى حواشى حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان
كون الشىء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا
فلا يتم قولهم الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة بالقوة ايضا
وكذا قولهم ويلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة فى الحقيقيات
على ما هو المبحث بالحصر فهم كونه بالقوة فيما هو من الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة
من الاستعداد الموجود لكنه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل
واما ثانيا فلان الاضافات لما جاز ان يكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره
من كونها بالفعل فى الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتامل قوله اى الموصوف
بالحركة فسر المتحرك به حذرا عن اللغو فى قوله حركة بالفعل قوله فى مكانه او على حاله الاول
فى الحركة الاينية والكيفية وغيرها قوله اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان القول
متناول لهيولى الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم
تصور سبق القوة بالنظر الى الصورة الجسمية والنوعية سهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف
تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح قوله وليس شىء
من سائر الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادى فانه يستلزم ايضا
ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعدادات سواء كان قريبا
او بعيدا يبطل مع الفعل قلت لا امكان الاستعدادى وان استلزم ان يكون هناك شىء

غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام
الحركة للطلب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي
تخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التادي فليتامل قوله وثانيها انها يقتضيه اه في ثبوت هذه
الخاصة للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها بها بحث اما في الاول فلان الحركة مقدم ان الوصول
بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان
بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع
كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ لا
اتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرف في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة
واقع في جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو
لم يبق شيء من الحركة بالقوة كان المتحرك حاصلا في المنتهى وح لا حركة كما تظهر بادنى تامل قوله واما
في الكل فلثبوتها لاجزاء الزمان الممتد والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة
لانه مقدار لها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس
حقيقته التادي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان
حقيقتها هي التادي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا
الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان
ولو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال
الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهو له الحركة
مستلزمه اه وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدار قائم بها والجزء الذي
بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها يقتضي باقتضاء الزمان بل حركة اخرى فليتامل قوله
وقد اجيب عنه بان ما اورده اه قيل هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف
بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يراد فيما
يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكن اجلى من المعرف بهذا
الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر في التعريف
وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه
فقول المعترض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في حيز المنع واما الجواب الذي ذكره
ثقة فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله فيلزم الدور قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان
هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما

ذكره الامام قوله وصفه اشارة بزيادته الى ان المراد بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط
من مقولة الكيف كما توهم في عبارة المحشي قوله اللذين اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدا
والمنتهى ليس الا مبدا الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا الدفع
انما يتحقق في الحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الانية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه
الحركة مجازا والاقرب ان يقال بدل قوله المسافة ما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان
المبدا والمنتهى ان اريد بهما الآن بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما
الآن بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدا ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم
من القوة والفعل فامثال ذلك مما ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم
اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدا
والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان
فمن اراد الاطلاع فلينظر فيه قوله مردود بان هذه الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة
الى اصل الجواب عن الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور القوة والفعل دفعة والتدريج
وتسميتها بتصورات اولية لان تصور الآن والقبلية والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل
الجواب المذكور في التدريج ونظايره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر
ان تكون الحركة بمعنى التوسط موقوفا في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا للشيء على
نفسه ولا يستلزم ما له اذ الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال ولا
يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا فتامل قوله مستمر من اول المسافة الى آخرها اه فيه
بحث لان المفهوم من كلامه ههنا وفيما سيذكره في ان تعدد المتحرك لا يقدح في تشخص الحركة هو ان
المتحرك اذا حرك جسما آخر وحرك ذلك الآخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصا اذ
لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فليتامل قوله الحركة هناك هي القاسر او قوة مستفادة من القاسر
كما سيصرح به او العقل الفعال فيها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر
الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتامل حق التامل قوله وذلك
الحصول امر آني غير منقسم قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضي
والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم
وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على الزمان الموجود
عندهم فتامل قوله وليس هناك توسط بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط
على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا لانه لا يتحقق الحركة

بمعنى التوسط اصلاً اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور عدة اجزاء
مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى قوله والا لكانت
المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى للزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار
اشتمال السائر على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة مثلا ثبوت الجوهر
الفرد وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية السائر كما اشير
اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير سائر النقط مثلا اذا وصل الى ما يليه
يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر ايضا جزء غير منقسم دفعا للتحكم فيلزم الجزء هذا
وقد يقال يلزم على تقدير السائر ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان الاتصال غير ذلك المقدار مثله
لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتامل قوله
فلا توجد هناك امر ممتد اذ لو وجد لوجد نسبة في زمان وجوده قوله وبعبارة اخرى اه قد ينافش
بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤداهما مؤدى قوله اذ عند الحصول اه وليس
كذلك لان قوله فان طلب اه انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة
المتحرك الى الجزء الاول يطلب عند حصوله في الجزء الثاني قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة قيل
الحركة بمعنى القطع لو وجد في زمان يحده آنان آن الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة
لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا بعده وهو ظاهر
قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالتزم ويلزم [illegible]
وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى
المنتهى لانه حده ونهايته وانت خبير بان قول الشارح تلك حصول الشيء الواحد يدفعه قوله فانه لما
ارتسم نسبته اه قال الشارح في حواشي حكمة العين يتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى اخرها
في الذهن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اذا انضبطت بالاخرى تحصل امر ممتد منهما
شبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا والثاني ان يقال حصولهما معا صار
معد الذهن لحصول امر ممتد فيه قوله ان عدم عند الاشتداد فليس من الاشتداد قطعا قيل
عليه الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان
المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما ينبا قوله بعينها قوله متغير من حال الى حال ذاتا
في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين اي في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل انواعه
مناف له قطعا قوله والمفروض خلافه فيه ان لا نسلم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة
على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى

متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف
اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف
وتغير حاله ينافي هذا الفرض قوله والصواب ان معنى وقوعها اه حسبما يحقق هذا في بحث
الحركة في الاين وسيتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله وايضا فالقارورة اه اي وايضا فالآنية
اذا امتلئت وسد راسها واغليت فيقذف الغليان يتصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يعقد
تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فيتصدع قوله اوعاد بطبعه اه ترد على
ما ذكره المصنف انه يقتضي ان لو كبت على الماء الحار لم يلاقها لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد
الشارح المحقق قوله اوعاد بطبعه دفعا للسؤال عن اصل المسئلة قوله تساوت نسبة الى المقادير
كلها ان قيل مراده بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار لها تشخصيا في نفسها فلا ينافي
ان تختص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم يقتض مقدارا تشخصيا
في نفسها يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى
الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة قوله منع عليهم اه ولا احد ان
يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انفعال الجسم عن مقداره يكون لا محالة لقاسر فيجوز ان يكون للقسر حد
معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز ما يلزمه الفطرة حال الانفصال
المقدار كله الحر مع السخ لها لاتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا تفاوت في تعلق القابلية
ادعى بطلانها وجود المانع عن نفس الانفعال هذا وقد يقال في الجواب نعم يجوز ان يكون
لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشير
اليه آنفا فافهم قوله اذ لا يزداد به الطول رد هذا بان السمن قد يعم جميع الاعضاء حتى الراس والقدم
فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء
اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع
الازدياد في الاجزاء اللحمية وح يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الاجزاء
في الطول ايضا ام لا اذ ليس الازدياد به في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فتامل قوله
فالصواب ان ما قاله المجيب فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار
الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر بالمقدارين في الحالين واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار
وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدارين في زمانين كما ترى ان الماء القليل
اذا ضم اليه ماء اخر فانهما يصيران شيئا واحدا متصلا في نفسه كما عند الحس وليس حركة في
المقدار اصلا قوله او يقال يرد في بعض النسخ نقل على صيغة المضارع ويرده فاعله

ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف ای عنده وفی بعضها بفعل على ان الفعل بوزن الفعل مصدر مضاف الى
فاعله ومعطوف على بحرة ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروری فلا تقدح ما يقال يجوز ان يكون
الاجزاء الحارة كامنة فی البارده التی غلبت على الحرارة بحيث لا يدرك مع انا ندرك باطنه ابرد
فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة الشمسية مائل الى الحرارة قوله وبهذه الاقوال ايضاً
باطلة يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثانی بلزوم الخفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث
بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لا يصير
بارداً الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه فی مباحث الكون والفساد ونحو بصعد بطريق
الصعاد قوله اما عادة واما بحوه على سبيل منع الخلو قوله فعليك بالتامل لا يخفى ان الاجزاء
الفرضية محققة الذوات فی نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها
فی نفس الامر يكفی فی اتصافها بالحركة فيها ولو لا ان الطبيعيين استدلوا على ان فی الفلك مبدأ
ميل مستدير بان اجزاءه الفرضية متساوية فی الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز اولى من
البعض فيتبدل حارها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتی مفصلاً فان قلت اذا كان كل واحد
من اجزاء متحركاً على القول المذكور لا نزاع فی ان القطبين لا يتحركان اصلاً وعدم الاشتباه لشهرة
امرها قوله واما الكواكب وكذا الافلاك المدبرات قوله وان كان له ايون متعددة فاما
ان تستقر او ايضاً تلك الايون اما غير متناهية وتبطله الانحصار بين حاصرين وتبطله اما متناهية
وتبطله لزوم تناهی اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم قوله وكذا القول للمتحرك فی الكيف كيفية واحدة
غير قارة اه فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم تفد لان الشبهة
بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الوحدة الشخصية كما نقل عنه رح فمما يأباه العقل
اذ القول بان المتحرك فی الالوان لوناً واحداً من اول الحركة الى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية الا يرى
انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف
هذه الامور بالتشخص بل بالنوع اتفاقی بل ضروری وايضاً كيف يدعی هذا فی الحركة فی المبادی التی
هی من باب الحركة فی الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهی عين ذاتها
فی الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما فی ساير الكيفيات مما لا يعقل
اصلاً اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة فی المبادی ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها
حركة فی الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه لان الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل من الشارح رح ان
المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لا شك فی تجنب العقل عن قبول هذا الكلام قوله
ففی كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى مفروضة ای نوع من الكيفية كما صرح به الشارح فی حواشی

حكاه العين لكن فيه تامل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعها ولو فرضاً لان من اختلاف
سبب التشخص لا يجعله مختلفاً نوعاً واعلم انه لا يلزم من هذا الدليل الثانی ان يكون كوناً وفساداً
لانهما حصول صورة جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر قوله وهذا ايضاً انما يتصور
اه نقل عنه رحمه الله انه لو كان كلمة ايضاً مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً ای كما
ان اختصاص الكل بالحيز لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت
الصورة حادثة وعلى تقدير تأخرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث
كذلك الاستناد انما يتصور لو كانت الصورة حادثة قوله لكونه متصوراً بالصورة كالهاء على
قياس هذه الصورة ای لكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة اخرى سابقة على هذه الصورة
مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء
انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصوراً بصورة مائية متحيزاً فی جزء من
حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلاً فكما تبدل صورته المائية بصورة هوائية انتقل الى ذلك
الجزء المحاذی من حيز الهواء فان سئل لما اذ كان فی ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصوراً
بصورة مائية اجيب بانه كان قبل ذلك متصوراً بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق
وهكذا الى غير النهاية قوله فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجياً لان الكاذب
جاز ان يستلزم الصادق قوله ينقلب بعضها الى بعض بان يلبس صورة بعضها ويوجد بدلها صورة
اخرى قوله بحسب ذاتها بل فی لوازمها المفروض فی كلام المص بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد
بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى قوله وان لم يبق نوعه
او شخصيته فيه بحث لانه وان كان المراد بالاستعداد زوال الصورة بالكلية وقبول صورة اخرى اشد منها
فعدم الصورة لا ينافی ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية اشد فمع
استحالته فی التحقيق لم يستقم قوله اما الشق الاول لم يمكن فيها الاستعداد بحسب ذاتها بل فی لوازمها والجواب
ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة تظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل اه قوله لكان تشمل
لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع كونه تشمله وايضاً لو قيل ذلك لم يحتج فی ترتب الجزاء الى التقييد كما
احتيج فی كلام المص قوله واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد
فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفی هذا الجواب نظر لانه رجوع فی الحال
الى الدليل الثانی اعنی قوله وايضاً فمبدأ الحركة والمعترض ليس على الدليل الاول ثم يمكن ان يجاب بان بينهما
فرقاً باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة فی الدليل الثانی على انتفاء صورة معينة وفی الاول على
انتفاء الصور كلها على ان فی الاول تفصيلاً وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضاً وجهاً آخر فتامل

قوله وعن سایر الاعراض فیه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالکلیة والوضع بل الاین ایضا مما یحکم بالضروره اما الاول والثانی فظ واما الثالث فلان حصول الجسم فی المکان عند من لم یفسره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلک الحصول الاین نعم المجرد آفلیتخ عن الاعراض کلها واما الموضوع المتحرک الذی کالمفانیه فکلا **قوله** ومثل هذا الحال السیال یتبدل افراده اه فیه بحث لان الافراد المتبدله هی الافراد الفرضیه لا الحقیقیه والا لورد التردید السابق کما حققه هناک فکما ان المحل باق بتشخصه لم یتغیر ذاته کذلک الحال السیال باق بتشخصه لم یتغیر ذاته فلو فرض کونه مقوما للمحل لم یلزم انتفاء المحل **قوله** ولیحقق فیه مجال اذ یجوز ان یقال تلک الصوره اذا زالت عن الهیولی واتصلت بها صوره اخری حصل مجموع غیر المجموع الاول ولکن الهیولی باقیه علی حالها فان قلت اذا کان الهیولی تابعه للصوره فی التشخص کان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصوره غیر التشخص الحاصل بسبب تلک الصوره قلت قد صرح ابن سینا بان الوحده الشخصیه للماده تحفظ بالوحده النوعیه للصوره لا بالوحده الشخصیه لها فتبعیه الهیولی للصوره النوعیه لا للصوره الشخصیه کما یشعر به **قوله** لا یحصل موجود الا بصوره معینه ویدل ایضا علیه اطباقهم علی قدم الهیولی شخصا مع حدوث الصوره المتعاقبه بالشخص فلا یتبدل هویتها بتبدل الصوره الشخصیه لها فیجوز ان یتحرک فی الصوره الشخصیه وهیهنا بحث آخر وهو ان البیان المذکور علی تقدیر تمامه انما یفید عدم حرکه الهیولی فی الصوره الجسمیه ولا یفید عدم حرکه الجسم فی الصوره النوعیه والشخصیه کما لم یفد عدم حرکه الهیولی فی الصوره الشخصیه مع ان المدعی عدم الحرکه فی الجوهر مطلقا **قوله** ومنقوض بالاین والوضع قد یجاب بان لیس معنی عدم استقلال الاضافه مجرد کونها تبعیه حتی ینتقض بالاین والوضع بل معناه کونها تابعه لمعروضها فی الاحکام وانت خبیر بان الکلام فی ثبوت هذه التبعیه **قوله** تابعه لمعروضها فی التبدل والاستقرار فان العامه اذا تحرکت الی النزول والصعود فلا شک انه یتغیر هیئه احاطتها تبعا لحرکتها فی الاین **قوله** ولقائل ان یقول اه وایضا الدلیل المذکور ینتقض بالحرکه من السخونه الی البروده بان یقال المتحرک من السخونه الی البروده لا یکون سخونته باقیه والا لزم اجتماع الضدین واذا لم یکن السخونه باقیه فالبروده لا یکون الا بعد وقوف الحرکه فی السخونه فبینهما زمان سکون کما بین الحرکتین الاینیتین المتضادتین فلا یکون هناک حرکه من البروده الی السخونه علی الاستمرار **قوله** لیست هی الجسمیه ای لیست الجسمیه علیه تامه للحرکه ولا علیه مستلزمه لها هذا هو الظاهر من الدلیل وبه صرح فی حواشی حکمه العین وفیه بحث لان العله بای معنی بقی عن الجسمیه هی المثبت للطبیعه مع مقارنتها بحاله غیر ملائمه والا خرج الکلام عن سنن الانتظام وانت خبیر بان الطبیعه مع تلک الحاله لیست عله مستلزمه للحرکه لتخلف فی مثل الحجر المسکن فی الهواء قسرا وادراج انتفاء المانع فی الحاله الغیر الملائمه مما لا یرتضیه منصف فتدبر **قوله** والا دامت بدوامها فیه بحث اذ فی منع بطلان التالی

فی الاجسام التی لم نشاهد سکونها فلعلها تکون متحرکه دایما فلا یلزم بطلان التالی فی جمیع المواضع فان قلت اذا سکن بعض الاجسام علمنا ان المحرک لیس الجسمیه والا لزم من اشتراکهما فی الجسمیه اشتراکهما فی الحرکه قلت هذا عود الی الدلیل الثانی والتحقیق علی ان هذا الدلیل مبنی علی اشتراک الجسمیه بین جمیع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدلیل الثانی والثالث مبنیان علیه والمفهوم منه ان لا ابتناء فی الدلیل الاول والا فلا وجه للتخصیص اللهم الا ان یبنی کلامه علی ما اشتهر بین الفلاسفه من ان الحرکه الطبیعیه لا یجوز ان تکون مستدیره والا لزم کون المط بالطبع مهروبا عنه فیتعین ان تکون مستقیمه ولا یجوز دوامها اما اذا لم یرجع فلتناهی الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سکون بین حرکتین وانت خبیر بان هذا المشهور منقوض بالحرکه المستقیمه بالنظر الی کل حد من حدود المسافه **قوله** فتنقطع الحرکه عنده فیه بحث لجواز ان یکون للجسم المتحرک لذاته مط ملایم بالطبع ولا یصل الیه وعلی تقدیر وصوله الیه انما یلزم سکون الجسم عند حصوله لو لم یکن له مط اخر لا بد لا طالب لهما من دلیل فان قلت الکلام فی الحرکه الطبیعیه وهی المستقیمه کما نبهت علیه والمط بها لیس الا الحصول فی المکان الطبیعی فان وصل الیه انقطع وکذا ان لم یصل اذ لا ذهاب الی غیر النهایه قلت قد اشرنا الی ان الحرکه الطبیعیه لا یلزم ان تکون مستقیمه ولو سلم فالکلام هیهنا فی الاستدلال علی لزوم الانتهاء بناء علی حصول المط **قوله** لا انها بانه اه هذه العله جاریه فی عدم کون الجسمیه عله للحرکه لکن فیه بحث لان الموجود المحتاج الی العله هو الحرکه بمعنی التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافه الی اخرها والمتغیر نسبتها الی حدود المسافه وان اراد ان دوام عله الحرکه یستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه واینه وغیر ذلک فهو ممنوع لا بد له من دلیل ضروره ولا برهان لکنه والحرکه لا بد لها من مقتضی البته فان کان قار الذات ظهر بطلان هذه الاراده وان کان غیر قار ینتقل الکلام الی مقتضیه اذ کل غیر قار الذات مفتقر البته الی مقتضی لامتناع کونه واجبا والتسلسل محال فیلزم الانتهاء الی شیء غیر قار یکون مقتضیه قار الذات **قوله** هی الطبیعه مع مقارنتها اه اعترض الامام فی الملخص بانکم اذا جوزتم اقتضاء الطبیعه للحرکه بشرط زوال حاله ملائمه فلیجز مثل ذلک فی اقتضاء الجسمیه قال الکاتبی مجیبا عنه ولقائل ان یقول هذا الکلام لا یضر المستدل لان غرضه ان یبین ان المحرک لیس هو الجسم لذاته وعلی الوجه الذی ذکرتم لا یکون المحرک هو الجسم من حیث انه جسم بل الجسم مع زوال حاله ملائمه نعم لو کان الغرض اثبات قوه قائمه بالجسم محرکه اما کان للامام کما ذکره ولیس الغرض ذلک وانت خبیر بانه لا یلزم من عدم کون الجسم من حیث هو عله للحرکه استنادها الی الطبیعه بالشرط المذکور کما فعلوه اللهم الا ان یقال باعتبار ما اوی الخصوص وعموم الجسمیه ولذا اسندوا الیها لا بطریق الوجوب بقی هیهنا بحث وهو انهم صرحوا فی کثیر من المواضع بان فاعل جمیع الحوادث العنصریه هو العقل الفعال لا غیر فالعله الفاعلیه للحرکه الطبیعیه علی هذا هو العقل

واما الطبيعة مع المفارقة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان يكون علة مستلزمة
لها فليفهم **قوله** اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها قد يجاب بالتزام ان للطبايع شعورا بمقتضاها
غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاقتضاء في جميع الاجسام البسيطة
والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح
الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار والجدار فيها في صعودها على الجدار
وهو ما لو كذا الظن بان للنبات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات **قوله** فالمتحرك يحتاج لو قيل هذا
مما يكذبه الوجدان عند الالتفات فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة نتصور تلك المسافة والحركة
فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فيه فكلا والحق ان الحركة
من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فتلك في صدورها تحصل المسافة بتمامها اجمالا
وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تحصيل الحدود المفروضة عليها ولوجد الفصل اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثنائها الحركة تحصلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك
لا سابقة التفات واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها **قوله** والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى
محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامه فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها
مجموع المحركين لا كل واحد منهما لتكون المحرك متعددا اذ مجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين
جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجرا
واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا تختلف حركته
هذه بان رامه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر
لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
ابتداء على سبيل البدل **قوله** قلنا نختار ان الاثر متغاير ان سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده
بالحركة التي حكم بوجدها بالشخص مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا بعض للحركة بمعنى التوسط فتعدد
الاثر باعتبار ان الاتصاف ببعض الامتداد مستند الى محرك وبالبعض الآخر الى محرك آخر وانت خبير
بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتعلق بوجدها الحركة هو
الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابع ان الحركة بمعنى القطع امر يستحيل التحقق في الاعيان
كما صرح به في المقصد الآتي من هذا الفصل فلا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد
الرابع من هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون
مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة

الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح
الشارح في حواشي معرفات شرح المطالع ان تاثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود
قلت لو سلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي ههنا اشكال
اشرنا اليه في المقصد الثامن من هذا الفصل فليرجع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد
لفاعل نفس الحركة على هذا الغرض والحق ان المقام محل الكلام **قوله** واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع
مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالسود والتسخن
لا يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والتسخن مختلف
ههنا والا وضح انا يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان الاهم هذا **قوله** لكنهما اختلفا بالمنسوب اليه
والمنتهى اليه فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد
صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط
ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف ساير الجهات
اعتبر ذلك وفيه هذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة منه واليه وسيشير الشارح
في اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية
كالمصطفية واما المصطفوي فقيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوي **قوله** بل هما حركتان
متعاقبتان فائدة هذا الكلام دفع توهم نشاء من قولهم لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه
يتبادر منه رجوع النفي الى هذه الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد
ذلك **قوله** فهو عارض للحركة فيه ان هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل ولو قدر تنوعه فلا خفاء في جواز كل منها
حقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واما اجزاء
الزمان فتقدر بها ساير الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا انقسم الزمان
بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سيأتي وهذا القدر هو المراد بالعروض ههنا **قوله** فالحركة الواقعة
في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاربعة لا خفاء في ان القول بان الوحدة الجنسية
للحركة موقوف على وحدة ما فيه جنسا انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما لان يكون
مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل لها او بالتشكيك فيكون المطلق
عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل لحمل امر في الوجود والثاني ذهب اليه كثيرون متمسكا بان
الحركة كمال اي وجود شيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية
لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وقد ذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا تصور

كون بعض الحركة اولى واقدم واشد في كونه حركة بل لو امكن نفي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك
عائدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة
تكون جنسا عاليا لانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل مثلا هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار
الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتامل قوله وان امتنع اجتماعهما جنسا فلانها
هيأتها كالوقوف في النحو فان الجسم ح لو تحرك في الكيف او الوضع وكم يتحرك في النمو لا يكون لاجل
التضاد قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل
فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما هو عبارة عن الدليل قلت في وصف الحركة
بالمستديرة اشعار بالدليل اذ الاستدارة من التي سببها لم يجر في الوصفية تضاد كما سيظهر قوله
فان الصاعدة والهابطة ضدان وان الحكم ما فيه اعترض عليه بانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق منها المعلول يتحقق كل واحد منهما فيحصل المعلول في صورة بدون ما ادعى عدم علته لا يدل
على المدعى وهو عدم علته مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا ظهر ما في تعليل
انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل
والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضادات
الحركات ليس لتضاد ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى ما تعلمت انتفاء هذا الايجاب الكلي
لا يستلزم ان تكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان
الامر في الواقع كذلك كما تدل عليه الاستقراء فليتامل قوله عن طبيعة واحدة هي العلة الفاعلية للحركة
والحالة الغير الملائمة ليس جزء من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها وان كانت جزء من العلة التامة
قوله مع انهم صرحوا بخلافه اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا
فيجوز ان يحمل على التضاد المشهوري ولا ينافاه وقد يجاب عن الايراد بان تضاد الحركة لتضاد
ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا
العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لعارض لازم هو غاية القرب
من المحيط والبعد عنه بخلاف ساير الجهات فليتامل قوله لان حركة الحجر ولان المتحرك جسم ولا تضاد فيه
بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد تكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد في الحار والماء الى العلو قوله ولا يمكن توارده لانه اما على سبيل
التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي زمانا ولا يتصور للزمان زمان قوله من جسم
بسيط اي محددها جسم بسيط لان اجزاء منه كما يتبادر من عبارته قوله وباعتبار ذينك
العارضين اه فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا توجب تضاد المعروض فكيف اوجب

تضاد عارض ببعض ما يتعلق به الحركة تضاد عارض الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان
ذلك بمجرده على الاطلاق لا توجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحسب توجب صدق
حد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين
على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح قوله ولا بحسب عارض لازم لفظ اللازم
يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بحسب اختلاف المبدا والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى
هذا التضاد في الحركة المستقيمة اعني الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك انه يشعر بان عدم
ما خر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدا والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مفارقا
اللهم الا ان يبني كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء قوله قلت لا شك انه
ميل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما
ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر وجوابه
ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية
للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدائية ثبت للمبدا قبل الانقطاع
واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق انه ليس
تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا
يعقل علية المتأخر للمتقدم فتامل قوله كانا متصاعدين له ظاهر العبارة ان يقول متصاعدين لح
لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلق بغيره مع ان الغرض فعل من ذلك وضع تفاعل لنسبته
الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلقه قوله والضاحك قوس يقتضيه اه فيه بحث لان القوس الخ
مدبرها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان توجد في الخارج
من القسي المذكور فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيره قوله لا يقال طبيعة الاستدارة
هذا ايراد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين
الاشخاص المشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان
يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة قوله وكذلك الاطراف والنهايات فيها فان
[illegible] الاطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية
قوله للتضاد بين المبدا بين المنتهيين اي باعتبار المبدائية والمنتهائية وان كان ذاتاهما
متحدتين بالماهية قوله فلا تضاد ح بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث
لان ما منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما
في المستقيمة اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فح يكون الدليل

قاصرا عن المدعى وان جعل منشاء سلب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين
المبدا والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بلا استقامة
من المركز الى المحيط فان التضاد بين المبدا والمنتهى فى هذه الصورة باعتبار عارض لازم
كما مر وان جعل منشاؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين ايضا
وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتامل **قوله** انما يتصور فى الحركة الاينية تحصيل
الانقسام بحسب المسافة فى الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو اريد بالمسافة
ما فيه الحركة يجرى الانقسام بحسبها فى الاقسام الاربعة **قوله** فلا يكون متحركة هذا يشعر بان الكواكب
الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق فى مباحث الاكوان ان الجمهور
متفق على حركة الجواهر وان كان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه **قوله** وقد لا يكون
كالصور اى كالصور النوعية كما دل كلامه فى حاشية التجريد حيث قال لا شك ان المعروض الحقيقى
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الذى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر
ممتد فى الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية
واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بها بين الحركتين تبعا وبالعرض
والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات ما لم ارها فهى
متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض
قوله اما ان يكون مبدا الحركة فى غيره فان قيل فعلا راى من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله
تعالى ابتداء فهل يتاتى هذا التقسيم لكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمتحرك
ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يقطع عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا **قوله** ومنهم
من قسمه بناء على ان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النبض منها **قوله**
فهى اما سريعة واما بطيئة فان قلت ههنا قسم آخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا
تقسيم الحركة باعتبار وصفها الذاتى والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات **قوله** فخاصة قاصرة
لان الشركة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان اقصر لا يصدق عليها الخاصة وفيه بحث لان قطع
السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها فى زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة
على اصل مسافة البطئ التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء
وقطع بعضها فى زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا يتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم
الجزء حينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم يقطع البطيئة فى الزمان المساوى اقل
من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل فى الزمان المساوى خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة

فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار
من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يتصور ابطاء منها حتى يكون اسرع بالنسبة اليه فتفرضها تمام مسافة
السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان السريعة اذا قطع فى جزء من
الزمان غير منقسم خارجا مسافة فالبطئ يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقصر ولتفرض انها نصف
مسافة السريع فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع قطع فيه مسافة مساوية فقط وانت
خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائم اصول الفلاسفة كما مرت اليه اشار من
الشارح فى بحث الخلاء **قوله** لانا نحس بحركاته ولا نحس بشىء من سكناته قد يجاب بان السكون
عندنا عدمى فلا يحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع
وبالجملة قد يدرك بالحس عن زيد قطعيته وليس ابعد منه ان يدرك ح كون الفرس التى يعدو اشد عدوا
فى الزمان المتطاول فى مكان واحد **قوله** مبنى على نفى الجزء فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال
ببطلانه **قوله** اى اذا ارتفع فسر سور الكلية اعنى كلما باداة الاهمال وهى اذا للاستدراك موضوعه جاز
ذكرها فى الثانى والثالث اذ كونها على ظاهره لدخل الوقوف فى الثانى والثالث فى الغرض المذكور **قوله**
وان تحرك كالظل اه نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه ممكن
الضوء كما سبق **قوله** ويمكن المضايقة اه اى المضايقة فى بطلان التالى لا فى الملازمة كما لو يوهم العبارة
فالمراد المضايقة فى الدليل الشرطى بتمامه **قوله** لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص بناء
على المشهور من ان الذاتى لا يكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا اشارة فى بحث الوجود **قوله**
فمانعه الطبيعة وقد يكون السبب فى البطوء نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك العدو وكذا اذا تحرك
المحرك بالارادة جسما فى الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطوء فان علة البطوء ههنا لا تعلم
مما ذكره المصنف والشارح فعليه ما ذكرناه وهو الارادة **قوله** كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة
فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادة فى هذين المثالين نظر لان المتبادر من
عبارة اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطوء فيهما ح ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعة وحدة والمثال
الصحيح سهم اكبر رمى فى الماء واصغر رمى فى الهواء فان الاول ابطأ من الثانى وعلة بطئه الطبيعة
مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة فى الماء لا على صوب المركز بطئا
بالقياس الى المرمى فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمى فى الهواء وعلة هذا البطوء ممانعة
المخروق والطبيعة واما فى الرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة
وليس مراده ان علة بطائه المرمى فى الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة الامرين حتى يرد
ما ذكرت قلت بعد تسليم احتمال العبارة بهذا التوجيه الكلام للحكماء ففرض الرمى فى الخلاء باطل ايضا

بلغو فرض رميهما بقوة واحدة **قوله** الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا فقد اشير في اواخر المقصد
الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة
ههنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا ابطل المصنف وقوع الحركة في مقولة ان ينفعل كما مر ههنا **قوله** واكثر
المتكلمين من المعتزلة سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام
دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتي ولهذا
قيد ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة **قوله** والاظهر ان يقال وانما ذكر اولا فيرد عليه انك اذا اردت
الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا ان الوصول في الزمان الكابل في مجموعه وان اراد الوصول الناقص اخترنا
الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه **قوله** لزم تتالي الانات اجاب عنه
الكاتبي بما حاصله ان لزوم تتالي الانات في الخارج ممنوع وانما يلزم منه ان لو كان الان موجودا في الخارج وهو
ممنوع وتوهمه في الذهن مسلم لكن استحالته ممنوع انما المستحيل تتالي الانات في الخارج ورده الشارح بانه
اذا تتالي انان في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزء من لا ينقسم
اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزءان في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة
فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج محال كذا تركبه منها في
الذهن لا يقال اذا لم يكن الان موجودا في الخارج لا يكون مجموع الانين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه
فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الانين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او
موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا **قوله** فيلزم تركب المسافة ايضا منها وانما قال المحقق الان وهم تتالي فلا
يلزم هذا المحذور لان الان طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على الحال
هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها المحذور وهذا كما ان ثبوت النقط لا يستلزم الجزء وكون الخط منها الفا
من النقاط يستلزمه **قوله** فهو سكون قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة
الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز الغريب بل الميل القسري كما افاد قوة التحريك
الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك
ميلا وهو افقه الى جهة السفل فتحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري
رحمه الله الاشبه ان هذا السكون قسري والمقاومة تمتنع تتالي الانات اذ الضرورة الطبيعية ميل ضرورة الخلاء
وغيرها كثيرا ما تقتضي امورا تستبعدها العقل **قوله** وابطلها ابن سيناه قيل يرد عليه ايضا انه يلزم
على هذا الخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل
السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال
عنها مع انه لا سكون في الفلكيات **قوله** ثم انه اقام الجواب وقد يجاب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة

كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس ههنا ميلان متغايران وانت خبير
بان هذا الجواب لا يحكي كثيرا يقع التوجه الاستدلال مع النظر الى حدوث الشرطين نعم يرد منع انه حدوث
الشرط كما ورد منع انه حدوث الميل فليتأمل **قوله** فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين بل هو
واقع كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير
تمامه لا يمشي في حركة الكم والكيف فان الحركة التي فيهما غنية عن الميل كذا ذكره الابهري في شرحه **قوله**
والجواب عنه ان الحبابي اه وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان
بين اي الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى **قوله** لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم
جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد
حجم قلت ذلك الجزء من الجبل الذي تلاقي بالخردلة لشتغل الخردلة في حيزه سواء فرض التكاثف
او ازدياد حجم الجبل متحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل فبين الحركتين زمان سكون
على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء
بالفعل قلت فان الجزء محقق وانما المعروض في جزئيته الجزء وانما المعروض جزئية الجزء محقق وانما المعروض
جزئيته وايضا قلت ان نفرض الجبل من مركبة اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة
جبل من حديد او نحوه مما فيه تقرب وقوف الجبل في الاستحالة **قوله** بل يرجع بحركة فان قلت فيشاهد ان
الملاقات كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم
قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل **قوله** جعل المصنف
الرابع اه فيه اشارة الى ان ترتيب المص ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رح ان يجعل المرصد الرابع
فصلين الاول في مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة **قوله** ولا حقيقة لها اه
اي ليس الابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكر والا فلنفس الابوة حقيقة
مخصوصة غير ما ذكرنا **قوله** ويقال لذات الاب المعروض اه قال الشارح في حواشي حكمة العين الظ
ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض له لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق
بينه وبين المشهوري الاخر ان العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت
الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق على الحيوان قلت المضاف
المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي **قوله** وهذا يسميان مضافا
مشهوريا قال في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من انه نفس المعروض ايضا تسمى مضافا مشهوريا
خلاف المشهور نعم قد تطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة **قوله**
اي هي بحسب يلزم اه مقتضى السياق ان يقال فان الملزوم البديهي اللوازم كذلك فاشار الشارح

الى التوجيه بما ذكره الابهرى من ان لفظ ذلك اشاره الى ان تعقل الغير لا الى المجموع ولكن الحمل
عباره المصنف على حذف المضاف اى ملزوما اللوازم **قوله** واذا قيل ذلك الغير يكون نسبه وانما لم يقل
المص ههنا اعتمادا على ما مر فى المرصد الاول من هذا الموقف **قوله** فليس لنا عرض يتعلق به العدم لزوم كونه
من الاعراض كلا وبعضا فلا يضر فى عدم صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل
الغير وان كان من حقيقه عارضه ذلك **قوله** وليس كلاهما فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه هذا
تشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعنى الاخر وهو مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت
انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك فى التعقل ههنا ايضا ظاهر بل فى الخارج ايضا
اذ لا كان ما له وجود فيه الكلام الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هى التنبيه على ما ذكره فيما سبق
باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق
الاولى فتامل **قوله** وفى قيد الحيثيه اشاره الى ذلك اى الى الحاصل المذكور ووجه الاشاره ان فى قيد الحيثيه
اشاره الى ان فى كل من المتضايفين الذين حكم بوجوب انعكاس النسبه بينهما جهه غير حيثيه الاضافه
والا لنفى هذا القيد وهذا انما يظهر فى المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحيثيه الاضافه
واما المضاف الحقيقى فلا شىء فيه غير جهه الاضافه اذ لا حقيقه لها سوى انها نسبه معقوله بالقياس
الى الغير المخصوص **قوله** بحيث اذا وضعت ورفعت ما عداه مثلا اذا رفعت من الابن كونه
حيوانا وانسانا او ما شئت من الاوصاف وابقيت كونه ابنا بقيت اضافه الاب اليه وان رفعت
كونه ابنا وابقيت له سائر اوصافه لم يبق الاضافه فعلمنا ان الاضافه الحقيقيه الواجبه الانعكاس انما هى
بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبه كالعظيم والصغير وقد يفتقر
اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا
العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم **قوله** على ان ذلك لا ينضبط تقريره هذا كلام ابن سينا كما نص
عليه فى المقاصد ومعناه ان ذكر الحصر لا ينضبط تقريره هذا وهو صريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله
لكنا نكون الاضافات منحصره **قوله** كالمساواه اى بالنسبه الى ذات المبداء لا بالنسبه الى المنتهى ولا اضافه
بين المبداء والمنتهى كما سلف **قوله** دون سائر علله الناقصه لما اخرج المص تقدم العلل الناقصه عن التقدم
الذاتى لزم ان يندرج فى التقدم العلى والا لم ينحصر الاقسام فى الخمسه مع ان ما سيذكره من التقدم العلى
موجبه بنفى انواع بعدم غير الفاعل فيه الاانه لو ل ما له مدخل فى الوجود **قوله** الرابع التقدم بالشرف
الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغه الا باعتبار ان
الفضل والشرف سبب للتقدم فى المحاسن غالبا وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبه الحسى فلا
يكون قسما براسه **قوله** يجوز اجتماعه بل يجب فيه بحث اشرنا اليه فى مباحث الزمان وهو انا جوزنا الاجتماع

غير لازم فى التقدم الذاتى كما فى سبق العله المعده فانه سبق العله الغير القائل بالمستقل بالتاثير ويجب
عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا السبق ذاتى اى طبيعى عندهم وان اشعر كلام المص بانه تقدم زمانى
ليس الا فالاولى التمسك فى نفى هذين التقدمين بتساوى اجزاء الزمان فى الحقيقه كما ذكره ان رجع فى مباحث
الزمان **قوله** ولا بالشرف والرتبه ذكر الشارح فى مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبه وقد مر
ما فيه فليتذكر **قوله** كونه مضى له زمان اكثر لو قال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر لنظهر شموله لما
انعدم المتقدم وزمانه حال وجود المتاخر لكان اولى **قوله** من نوع واحد الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما
من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك **قوله** المرصد الموقف
الرابع فى الجوهر قال الامام الرازى الجوهر مشتق من الجهر سمى الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود
العرض لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم زوال الاطراد فى وجه التسميه كما تقرر **قوله** ممكن موجود لا
فى موضوع ليس مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك فى وجود
حبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا فى جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهيه اذا وجدت كانت لا فى
موضوع كذا فى حاشيه التجريد ورده الاستاد بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابيه المستدعيه
لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهريه ليست مما يتصف به الشىء فى الذهن حتى يكفى وجود الموضوع
ذهنا فالتصديق بكون الشىء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا والشك فى الوجود
شك فى الجوهريه نعم قد نحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوه اى ماهيه اذا
وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهريه ليست مما يتصف به الشىء فى الذهن حتى يكفى وجود
الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشىء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك
فى الوجود شك فى الجوهريه نعم قد نحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوه اى ماهيه
اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهريه ليست مما يتصف الشىء فى الذهن كيف والتحقيق
عندهم ان صور الجواهر الكليه جواهر حال وجودها فى الذهن بناء على ان الحاصل فى الذهن هو ماهيات
الاشياء المطابقه للامور الخارجيه فتامل **قوله** وعند المتكلمين موجود متحيز بالذات هذا التعريف لا يصدق
على ماهيه الجواهر الكليه الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ما قيل فى تعريف الحكماء
او يمنع جوهريه الماهيه **قوله** واما القسمه على راى الحكماء قال فى شرح المقاصد هذا التقسيم على
راى المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجسمانى وهو الجسم لا غير اذ لا
يثبت جوهر حال هو الصوره واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث
قبوله للاعراض المحصله للاجسام المتنوعه والصوره اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو العقل
والنفس **قوله** فصوره ان مقوليه الصوره على الصورتين بالاشتراك اللفظى او الحقيقه والمجاز فليتامل

قوله مقصورة على قسمي بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك او الحقيقة والمجاز بطلان الانحصار
او نوعية ومحلها الهيولى ايضا قوله وان كان لمحلها فهيولى يمكن ان تقول البسائط في الحال المحل بقرينة
المقابلة للمركب فيخرج محل صورة المركبات من الهيولى ويمكن درجه في الهيولى لانها هيولى ما فانه لا امتياز
في الاقسام ح بالاعتبار والحيثية قوله بناء على نفي الجوهر وعلى نفي تركب الجسم من اجسام صغار
كما ذهب اليه ذو مقراطيس سيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه قوله اذ على
تقدير ثبوته اه وذلك ان نقول لو ثبت تركب الجسم مما لا ينقسم كان من جوهر اخر ولا محالة وهو الجوهر الفرد
قوله والا لما لا جزم به لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطرف اخر قال والا لما لا جزم به قوله
والافادة فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجي
قلنا المراد ان وجود المركب اي المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة
بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة قوله بل يجوز
ان يكون جزء للنفس نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المص بالجوهر المفتقر في قوله الجوهر
اما الابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا يصح شيء مما اورده الشارح قلت لا يصح الاشكال على التقسيم الاول
ح ايضا فلا ملائم المص قوله لانه هو الذي قام به التاليف بالخصص استدلال القاضي ان كل واحد من الجزء من
جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وتماما والجواب ان المعتبر في الحقيقة الجسمية هو التاليف في نفسه
والجسم ليس مؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا يتكرر الوسط قوله هو الاتصال والتاليف عطف
التاليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى انه ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المنافي لاثبات
الجوهر الفرد قوله ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم
عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بمحلين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام
ووجه التعسف حينئذ ان القول بالتاليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التاليف قائم بالمجموع
وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتاليف مبنى القول بمجموعية الجسم وايضا اخر الكلام
ينفي ثبوت التاليف عند القاضي مطلقا واول الكلام يثبت فلا وجه بجعل هذا الكلامين يحصل الاخر قوله
ومنها احاطة حد او حدود اه فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل
وان اراد الاحاطة من جهة امتداده من حيث انه مقدار فللخط المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا
بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة قوله ولا يعقل
النهاية هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون
الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان يكون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه
في نفسه ولذا قالوا انه يكون ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجر على ما هو المشهور قوله

ولا تشبه شيئا من الاشكال لو قال ولا تشاكل كما يلائم اخر كلامه لكان اظهر لان المشابهة
في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث
الوحدة قوله واما غيره فلهم اختلاف اه تخصيص القاضي نفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعميمه نفي
اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي ولا يخفى
عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فتفصيل معنى هذا الاختلاف انه
لو تشكل كان الاليق به ان يتشكل بكذا او كذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف ان
معناه مجرد تشبيهه بشكل من الاشكال المذكورة في امر مخصوص لا بيان المشاكلة بعد عدم اتحاد مورد
النفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة قوله وسائر المضلعات الظاهر انه يتاتى ما ذكر
في المثلثات المتساوية ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر فح لا يتاتى التركب منها
بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه يتاتى فيه ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فلعل
هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره
من المضلعات فانما يمكن فح لك التركيب بتفصيل وهو اذا كانت مساوية في المقادير قوله لانا لا نسلم ان له
نهاية هذا يخالف لما اشتهر من المتكلم حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث
بان تلاقي الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه قوله ان يحيط به النهاية اه ولا يرى انا نحيط له
نهاية على قول من يقول به وليس محيط به ولذا لم يعقل الشكل قوله ولا يعرض فيه محيط ومحاط فالتقسيم
لا باعتبار ان احد القسمين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارج
عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ماله اجزاء كما ذكرنا سابقا فلعلهم ارادوا به
ان له حجما ما ولكن ان نقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له دخلا في وجود مساحة الجسم الا انه في
نفسه مساحة ما قوله ومعروضه اشارة الى ان المراد ما يحل هو المعنى العام المتناول للرسم وحده
المذكور للجسم غير متعين قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي اي عن احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا
يبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتمادا على الفهم شائع في عبارات القوم قوله
اذ لا يحتاج ان يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لا على نفس الابعاد
فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله ويلخص الكلام اشارة
الى ما ذكر من اختلال النص قوله سيتاتى في الكرة اذ لا خط فيه لا مستقيما ولا مستديرا لعدم تناهيه في
الوضع اللازم في وجود الخط لوجوب التناهي فيه وقد سبق ان المتناهي قسمان تناه في الوضع وهو
كون المقدار بحيث يشار الى طرفيه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان
يفرض مقدار محدود بقدره وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل

فانها اوه تكون سطح بالفعل سواء قلنا متناهية في المقدار يستلزم تناهيه في الواقع ام لا اذ
السطح والخط فربما لا تكون لها نهاية بالفعل لعدم تناهيه كما في الوضع وان تناهي في المقدار كسطح الكرة
وما شابهها ومحيط الدائرة وما صاحبها ومما ينبغي ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى
الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير **قوله** لانها قد تزول اه ما قلت
الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد
ما قلت اذا جعل المكعب جسما كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيسروا المطلق ايضا **قوله** ويكفي
بامكان الفرض اه قيل عليه قبول الفرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يدخل ح ما قصد اخراجه يعني
الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا اه اقول ما حاصله
الاخلال فمدفوع لما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها
من المحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد
حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام
لا يمكن فيه الابعاد المذكورة بالفعل كالافلاك التي يستلزم اشكالها الاستقرار اما ذاتيا **قوله**
فانه يمكن فرضه على وجوه نكته بل غير متناهية فتامل **قوله** واعتذر له المعتذر صاحب المحاكمات والامر
بالتامل ليظهر ما في الاحتراز على التنزل من المغالطة وقد يقال وجه الامر بالتامل ان هذا التعريف
من الحكماء قد تقرر عدم وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عن ما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بانه
الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القائل بالمحترز عنه حين الاحتراز **قوله** قلنا لا لبس هل فيه التزام
صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل
الا للمجموع عندهما ويمكن ان يجاب بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا للجسم المركب فصدق التعريف
على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل
يضر لانه صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه
جوهران واما القول بان القبول الخارجي ليس للمجموع فمم نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهيولى
البتة وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي للمجموع الا يرى ان المقدار مفتقر في الوجود الخارجي
الى العلة ومع هذا فلا يكون القبول الخارجي له فقط **قوله** صدوله اياه في الوجود الخارجي اي لتلك
الابعاد والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول
الامكان على نفس الفرض تامل **قوله** اذا كان الوهم جوهرا والحق انه عرض وذكر في موقف
الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المص
الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم لما لم يذكره في السند

الاجسام المحدلة وابعادها وفيه بحث اذ لا حرج في حمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما
الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا
الى ما اراد ذكره في مباحث الجوهر **قوله** فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية فلا يمتنع بطلان التالي
لما مر غير مرة من انه لا دليل على كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه **قوله** والفصل ليس منهما
لتحصل بفصل آخر فيه بحث لانه ان اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي لان
اللازم منه ان لا يحتاج الفصل في تحصله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود عنها عدم احتياجه
الى فصل آخر داخل في مفهومه لحصل جزؤه الآخر وهو حينئذ المبهم وان اراد انه لا ابهام له في نفس
مفهومه ولا في جزئه فمم وما ذكره لا يدل عليه **قوله** قال الحكماء هذا الى قوله اجيب ليس المراد مما ذكر
في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم
لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذي يمتد في الجهات الثلث ولا شك ان ذهاب الجسم في
الجهات الثلث غير لازم يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ما له الابعاد الثلث
لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هي الطول والعرض والعمق الظاهر ان الطول في الكرة قلت قد سبق
ان الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد
المفروض ثالثا ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة **قوله** وايضا ما دام الخ ثانيا انه اجيب بانه لا دلالة
لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما في الشمع من الابعاد
وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق اعني الامتداد في الجهات
الثلث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة **قوله** فقال النظام ما قلت يسجح في المقصد الثاني ان الجسم عنده
مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذكر القول على الجواهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فربما يرد
بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبا كل منها من الاعراض المجتمعة **قوله** وما هو كقول الصالحية
عطف اما على ما يجدي كما هو الملائم بكلام الشارح واقرب دراية اي بعدد الى ما دل البرهان على
بطلانه واما الضمير المنصوب في قوله فبعدد اي بعدد التعريف الذي هو ابطا كقول الصالحية وعلى كلا
الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية معترضا وخبره وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة
الموصول **قوله** لا يساعد الاول ما للباري تعالى ما قلت لهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية
مذكور في الالهيات قلت الكلام تحقيقي لا الزامي فالزامهم لا يضر كما سبق **قوله** اما متحيز بالذات
فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا يرد ان الاتفاق على ان كل جوهر
متحيز لا يستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه **قوله**
فلا يكون جوهرا فردا فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي

ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة للجسم قوله ومن المعلوم ان صم مالا يجزاء فيه بحث لان قوله
او لا يكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور
ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض والنظام
يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للدائرة فلا يضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من
الاحتمال المحض قوله الاول ان الجواهر هذا الوجه على تقدير تمامه لا يبطل مذهبهما اعني كون الجسم محض
الاعراض المجتمعة بل انما يبطل كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول انه يح فلا حاجة بناء الى دخول
الاعراض في حقائق الجواهر اشارة الى هذا قوله معارضة بان يقال وفيه بان هذه المعارضة لا يصح على مذهب
النظام لان الاجسام عنده غير باقية كالاعراض ويمكن ان يقال الكلام تحقيقي لا الزامي وبقاء الاجسام ضروري
فلا يضر عدم قول الخصم به فيه تامل قوله عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وعن عدم الفرق بين الجواهر
والاعراض في التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم الحكم الى ان القائل
بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مخالفة واما
الاشاعرة فهم قائلون بتماثلها وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعري
ومتبعيه من محققي الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد وتماثل الاجسام
والامتياز بها بامور خارجة عن حقيقتها قوله واذا اسعت اشتمل تمامه في غير الكون بحال بحث قوله ولا فرضا
عقليا اي فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شيء غير شيء في نفس الامر وان عجز الوهم عن تميز الشيئين
بناء على ان هذا التميز مع جريانه متفرع على الاحساس ولا احساس بها لغاية الصغر فلا يميز الوهم بينهما قوله
ينتهي الى ان يمحي فيعود هيولى يمحي ويبطل واعلم انك قد نبهت في اول الموقف على مذهبه وانه لا يقول
بالهيولى المصطلح وح فلا معنى لقوله بانمحاء الجسم وعوده هيولى الا ان يريد بالهيولى ما هو في حكم الجوهر الفرد
او نقول كذا قيل ولك ان تقول مراده بعوده معدوما كان الهيولى عنده كذلك وتشعر به لفظ الانمحاق كما
عرفت من معناه قوله المرصد الاول في الذات اي في بعض احوال الذات وهو ما
ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة
في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم مع ان
الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا اخذت
على وجه العدولي لا السالبة المحول واما المقصد الثاني فلانه مخالفة ذاته لسائر الذوات مبني لاختصاصه
بالصفات الثبوتية القوية والصفات السلبية ايضا كما ستظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات
الوجود اشد ارتباط واما لم تقدمه على المقصد الثاني بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشانه
وانما هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة قوله اما بامكانه او بحدوثه المتبادر من هذه العبارة

ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين
ولا يليق المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق منه تعرض لقول بعضهم بان علة الاحتياج مجرد الامكان لم
يلتفت الشارح اليه وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله
او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله ثانيا متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله
متعلقا بالحدوث فقط حتى يصح حمل الامكان على الامكان المجرد وبعيد جدا والحق انه لو لم يعتبر المسلك الاول
بذلك كما لم يعتبر في المحصل لكان اظهر قوله حيث قال لا احب الآفلين اي لا احبهم فضلا عن عبادتهم
لان الآفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما سوى حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ
لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض
الا ان قوله عم لا احب الآفلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلذا اميل باختصاص
طريقه عم بحدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط ما يقال من ان اللازم من استدلاله عم عدم صلاحية
الآفل ربا لا ثبوت الصانع للعالم او ان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله
عم بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى
علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه للحدوث
والا فالتجاوز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المط بعيد كل البعد والظاهر ان
العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بقي ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث
الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء ونكشف استدلال الخليل بحدوث الافول على حدوث محله
وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا خفاء فيه
لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عم برهان حدسي فانه عم لقوة حدسه
استفاد منه ان معروضه لا يصلح الالوهية قوله اي المتحيز بالذات فسر العالم الجوهري لان المجردات
غير ثابتة عندنا قوله بناء رفعا التقييد بالمرصع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهري
المشتمل على النظام الاحسن فانه مع هذا ارفعه شانا كما في ذلك رفعه محسوس قوله بان افعالنا محدثة
ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري
او الحاصل به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قيد ما ضروري
فان قلت ما ذكروه ممثل بمشاهد الظن والمثل من المطالب التي تطلب فيها اليقين قلت قد سبق
ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه
انا لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان اراد بالفاعل
مطلق المؤثر يرد المنع ايضا فلعل افعالنا عندكم واعينا حادثة لا بفاعل بلا مؤثر فان بني

هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المط وان اقاموا على استحالة الحدوث
اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس قوله وكل ممكن محتاج اه فيه انه رجوع الى الاستدلال
بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول
ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه يرجع الى الاستدلال
بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على
شهادة البداهة قوله والواجب لا تركيب فيه اى ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا اذ هذا الحكم لا
يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظة ثم هذه المقدمات راجعة
الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم
الجوهري ليس بواجب فيلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك مع الاستطراد من قلة
التدبر قوله وكل ممكن فله علة اى لامكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات فان قلت لما ثبت بهذا
البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور
المتكلمين صرحوا بان الماهية لواجبية علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه
واعطاء وجود غيره قوله مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة الى الخ هذه كناية على العلم اليقيني والنطفة
في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اى ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والعلقة قطعة
من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم في قوله لحما ودما اللحم الذي كسى
العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك
الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى المجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك
ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه قوله عن مؤثر لا شعور له يعني القوة المولدة المذكورة في النطفة
كما يدعيه قوم ما هو افى الطلات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون
النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري متجدد
ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المحسوسة كل منها مثل اللون
المخصوص وغيره والله اعلم قوله مفتقرة الى محالها لا شك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في
انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يجعل الاستدلال بامكان وجوده
في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه قوله ان الاجسام متماثلة فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات
لذاته من غير احتياج الى مخصص خارج قوله فيعلم انها وهو المط اذ المط ههنا مجرد اثبات واجب الوجود
اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا واسطة بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل
مذكور في غير هذا الموضع قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده ان قلت فلكن معنى قوله

والا كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثر الحدوث لا الامكان وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابل الممكن
بالواجب ممنوع لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر
العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت
الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما
للقيام بنفسه على ان عدم كون العالم بغيره مدبر العالم ليس لاستلزامه الحدوث لا معارضة بالصفات
بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي ما لكن رجوع بالآخرة الى الامكان وحده ح ايضا فليتأمل قوله
والمشهور ان المتكلمين اى ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال
الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعني مسلك الحدوث هو الانتهاء
الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو لمسلك
الامكان فتدبر قوله ولا يكون حادثا والا احتاج اه في هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان
ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد الامرين واما المط ولا شك ان لزوم المط ليس بمحذور من
حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله
ولا يكون حادثا فالاظهر ان يقول والكلام في خلف بط مع انه يعين المط ويقول وذلك الصانع اما
حادث او قديم والاول بط للزوم الدور او التسلسل والثاني هو المط قوله المسلك الثاني للحكماء علم حالهم
من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر قوله
لمؤنات كثيرة في لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر
وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود
ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظ قوله وان تسلسلت لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر
بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق قوله لاحتياجه الى اجزائه ولان كل جزء منه ممكن قوله لا يكون نفس ذلك
المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من
الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر
متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع كسبية التصور
المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر
الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشيء له في الخارج كصحة عليته له في الذهن ويكون الحكم
بالنفي في كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما دخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا دخل
فيه لتلك الهيئة الاجتماعية قوله فيلزم ان يكون الجزء الذي الخ وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء
وغيره كما لا يخفى قوله وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب لا يقال تناهي الممكنات

متوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل
عليه وان كان يستلزمه بل اثباته متوقف عليه ح فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا
نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولا بد ان يستند الكل
فاثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت
الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان
التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل
واذا استعمل في الحكم بالتناهي العلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك البطلان
قوله انما الممتنع ان يتصور هذا الحصر اضافي لا حقيقي فان ضبط غير المتناهي بالحدود واطلاق
اسم الكلام والجمع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاءه مفصلا كما سيشار اليه في بحث العلم قوله موجود
ههنا انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم قوله وان اردت بها الفاعل
لم يتعرض لساير العلل الناقصة لان الكلام في العلة الموجدة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل قوله
وح لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها
ممكن فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزء به
مستند الجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او يقول معناه بلا
علة مفروضة وهي علة الكل وح يكون ما ذكره مراده مؤدى قوله او بعلة اخرى ويكون لفظ او للتخيير
في التعبير ومثله شايع في المفتاح وان كان لا يخلو عن نوع تكلف قوله على معنى انه لا يستند شيء
منها الا اليه او الى ما صدر عنه قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام
بان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب
محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى الذي اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من
آحاد متناهية مستندة بعضها الى بعض واما في الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعضها
على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فممنوع ثم فالواجب ح ان يكون موجد الكل موجدا
لكل جزء منه اما بنفسه او بجزئه ولا محذور ح في كون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا
لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فليتامل قوله فان قيل هذا منقوض الخ اي قولهم علة الكل يجب ان يكون
علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه هذا السؤال بعد
ما صرح في الجواب بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكان قول الشارح في
اثناء جوابه كما مر آنفا يومي اليه وقد يقال النقض يتوجه على قولهم علة الجملة لا تكون علة لجزئها قيل
لا وجه للنقض لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم علتيته

للكل بمعنى ان ماهيتها لو اوجب وجود نفسه وغيره فلا نقص ايضا اذ ح يكون علة لكل جزء منه فلم
يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه
الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ما اطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج
كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ح ذلك الاستلزام في كل جزء منه ممكن واما في المركب من الواجب والممكن
فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين منه عندهم كما بيناه في بحث العلة والمعلول قوله فلا يجدي نفعا لان
دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعلى الثاني وهو المعارضة لا يخفى ان كون الثاني معارضة هو الذي
يقتضيه ظاهر قول المص وايضا لو كان فاعل الكل اه ويمكن ان يقرر بوجه يكون من احدى صورتي النقض
الاجمالي وهي لزوم المح على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة البعض كما في السؤال الاول قوله فان علته
اولى لان تاثير ذلك الجزء في السلسلة بحصول ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك ان جعل علة
السلسلة ما يؤثر في اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤثر في اقل منها اه وقد اشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام
بان ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية للسلسلة لكفايته في ايجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير
ليس بعلة لشيء بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر عنه قوله ولكن انما يتمسك
فان قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة فيه مستدركا لا يخل الدليل السابق
قلت مطلع عند المص من قبيل تطبيق الطريق لا القدح في صحة الدليل كما صرح به في حاشية تفريعات الهيولى
من موقف الجوهر قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ نقل عنه ان فيه اشارة الى ما
في كلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا
بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول
الاخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من
آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة المجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه
عدم المجموع بالمعنى [illegible] لما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد
السلسلة ينبغي ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وح لا يجوز ان يكون جزءا منها لان من جملة طرق انعدامها
انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر
وجه تغيير قول المص لو فرض عدم جميع الاجزاء بقولي عدم اي واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المص
ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان نفسه موجودا والمفروض عدمه ايضا
وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر قوله لان عدم شيء منها
ليس ممتنعا نظرا الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشيء مانعة لجميع انحاء عدمه
بعضها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير

على التسلسل وتكون مانعا للعدم بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما
صورنا من قبل ثم الحق انه كفى كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان آ اذا
كان علة لج ود ب علة له كان مجموع اب علة مستقلة لمجموع ج د ومانعا لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد
جزئيه فليتامل **قوله** وهذا المسلك غير محتاج الخ هذا ظ فان حاصله ان علة الجميع يجب ان تكون خارجا
عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على
الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور
والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة
في ان كلا منها اشارة الى احاد دله بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه
فليتامل **قوله** ودعوى انه مكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم
وهما متقاربان كذا نقل من الشارح وذلك انه تعكس حل بيت النظم كما يشعر به قوله ان رجع في المسلك الرابع
وتستخرج من ملاحظة حال العلم المعلول **قوله** لزم ان لا يوجد شيء اصلا اي قبل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال
التسلسل لان كل ممكن ح ان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز ان يعلل كل من الممكنات
بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والظ ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس **قوله**
وهذا المسلك احصر المسالك واظهرها قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود
في الممكن وكل ممكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت
ايضا الى علة فلا تكون نفسها علة تامة للممكن المفروض والا لا احتياج الى علة تلك العلة ايضا وان كانت
واجبة او مشتملة عليه ثبت المط وفيه ان العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز ان تكون نفس ما اشار
اليه في الاعتراض على المسلك الثالث واما فاعله المستقل بالتاثير فجاز ان تكون جزئها وبالجملة بعض
الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متات ههنا ايضا فليتامل **قوله** لان الدليل ملزوم
فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي تبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر
ان اطلاق الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى انه لو صح لاستلزم **قوله** لكان وجوده اما نفس ماهيته
لو حمل وجوده على مفهوم الكون في الاعيان المضاف اليه تع سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظ **قوله** لان
العالم قديم بدليله فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز ان
تكون الواجب تع موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا تبطل هذا الاختيار
المطلق فان محل الاختيار والايجاب في قوله اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل
مصنوعاته منع الملازمة الا ترى ان المتكلمين قائلون بانه تع موجب بالنسبة الى صفاته ومختار

بالنسبة الى ما عداها وكان ما ذكره كلام الزامي فتامل **قوله** لزم قدم الحادث اليومي والتسلسل اذ لو
توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول **قوله** اي في ذات الواجب تع اي باعتبار
صفته الحقيقية التي هي العلم فيظهر طباق قوله الآتي اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه **قوله** ان هذه الافعال
المتقنة لا تستند الى عدم العلم هذا ابتناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد
جميع الاشياء ابتداء الى الله تع فلا عبرة باحتمال ان لو وجد الواجب لا يكون فاعل هذا المتقن بل
يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب **قوله** احتاجوا في ذلك اي وجه آخر مثل
عليه انهم استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو سلعت علم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو
يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلقا
آخر **قوله** اما لذاته وهو باطل واما لفاعل ما سبق في موقف الاعراض اعتراض على كل من الفقرات
المذكورة ههنا فلينظر فيه والاقرب في بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا
قابلا للعدم فيحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيه **قوله** في ان ذاته مخالفة لجميع
المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبني على تاويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التاويل
وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يورد ما في المحصل في شيء
من القسمين ولكل وجهة هو موليها **قوله** فانها مخالفة لكل موجودين اي بين كل شخصين موجودين
فليس بين افراد الانسان عندهم حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود
كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المص فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود هوية
مغايرة لهوية الموجود **قوله** فهو المنزه عن المثل اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان الاشياء
من الممكنات لا يساويه في شيء من الصفات وكان ذكر الند بعد المثل يشير الى ذلك **قوله**
هو المثل المناوي اي المعادي واصله المهموز لانه من النوء وهو النهوض وكان المعادين ينهض
كل منهما الى الآخر **قوله** مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة ومبنى كلامهم على ان مفهوم الذات
تمام حقيقة ماصدقه كما سبق والا فمشاركة ذاته تع لسائر الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما
يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه **قوله**
والحيوة والعلم التام اي الحي العالم بغير الحيوة بشيء يمتاز به عن حياتنا كما قيد العلم والقدرة لان حيوته
تع مخالفة بالنوع لحيوتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف
العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تع وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا
فكيف المماثلة ويمكن ان يقال انما لم يقيد الحيوة لان حيوته تع عند غير الفلاسفة وابي الحسين
صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء والظ ان المراد بمثلية الاحوال هما العالمية والقادرية

اللذان جعلوهما مميزين له تعالى فتقييدهما بالدوام مقيد للحيوة في الحال والله اعلم قوله ليس كمثله شيء
قيل العرب اذا ارادت المبالغة في نفي المثل جمعت بين حرفي التشبيه فتقول ليس كمثله شيء فلان احد
وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به
فقال ليس هو الكلام مثلك اي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطول وفي حواشينا عليه فليطلب
فيهما قوله لها المشاركة في اخص صفات النفس قد سبق في اواخر بحث الوجود ان المشاركة في
الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم وسيشير اليه الآن ايضا فنفي المشاركة في اخص الصفات تستلزم نفي
المشاركة في الحقيقة فلا يصح قولهم دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد رد
استدلال الاصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتامل قوله
مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية وان حصل التميز عن
بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز به
عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك هو الوجود المطلق
ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد لمجرد نفي المنافاة من غير
تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون
معقولا لنا حتى نمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما يعقل بالمقولات
الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل قوله فيلزم التركيب في هويته كل منهما فان قلت التشخص
عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب في العقل ايضا ممتنع في
الواجب تعالى كما سلف بقي ان يقال تعين الواجب تعالى زايد على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمي
ليس بداخل في هويته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان يقال ذلك
التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض
اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان
يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا
لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مخصص وذلك الامر اما ذاتي او منضم اليه لئلا
يلزم الدور وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر قوله لدفع اشتباه العارض بالمعروض الانسب
لما سبق ان يقول لدفع اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره
كون الشبه المورد من اشتباه العارض بالمعروض قوله ذا قلب شجاع الشجاع الذي يفتح
الباب الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذي يدفع شين الشبه وعار الاغاليط
عن بنات فكره قوله قلنا فيه ما تقدم ما حكمت حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية الوجود ولو حجة

مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زايدا عليه ورد لا يسمع الجواب قلت المعلوم في الصورة المعروضة
هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما قوله
على تقدير صحته اشارة الى المنع لجواز ان يكون حد الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة
وجود جميع افرادها لجواز ان يكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا قوله تنبيه
نقل من الحكماء اي الاظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى قوله وفي هذه العبارة
نوع قصور لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض
للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل ضمير عروضه للوجود اعني الوجود
المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سببا لامتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان
كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن
الوجودات او الوجودات الخاصة وذلك ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود انما بيان امتياز ذاته
تعالى عن ساير الوجودات او بيان امتيازه عن ساير الوجودات الخاصة قوله مخالطا لجميع الممكنات
قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان في
المحسوسات كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد قوله
وهي الصفات السلبية وتسمى نعوت الجلال كما ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية
على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزه عن النقايص اهم من اثبات صفات وجودية زايدة على
الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب
قوله ليس في جهة ولا مكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية والحركات المستقيمة يكون الجهات
اطرافا وحدودا للامكنة لانها تكون ح عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اريد بها المكان
الذي على جهة ما يكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم التلازم بين نفي المكان ونفي الجهة
ان سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى قوله ان كونه
في الجهة اي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة
في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة اي جهة الفوق قوله اطيط الرحل الاطيط صوت الرحل والابل
من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى قوله وقيل بما فيه غير متناهية هذا قول الهيصمي
ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلا لان ما فوق محصور بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها قوله
راجعة الى اللفظ دون المعنى مثل فيه بحث لان اثبات الجهات لا كجهة الاجسام ليس كنفيها كما ان
اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا
للنزاع وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المعنى منها هو الجهة المشار

اليها هنا واما ما سواها فمسكوت لا منفي **قوله** لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى
متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا
المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا
بانه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لا اول له ولا وجود للمكان في الخارج اللهم الا ان يدعى
ان الفراغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظ وان اراد بالقديم الازلي ورد عليه ان المبين
عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف ان اعلام الحوادث ازلية بلا مرية
قوله فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود
واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان
كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود واما الا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشاء
الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه حالا الى ما صدر منه غلط **قوله**
ووجوب المكان فيه انه ايضا مبني على وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا
لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناء
عنه في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان
ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجودة عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث
فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث **قوله** فيكون اختصاصه ببعضها الخ قيل
لم لا يجوز ان يكون لانه تعالى شبه مخصوصا الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول
بانه لا مجال لاختلاف الشبه فيما تشابه المنسوب اليه وعن الثاني بان اسناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه
والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان
في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون
الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا **قوله** اي المداخل المتحيزين مطلقا اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من استحالة تداخل
المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك **قوله** لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا
المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما
بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون الشيء احقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمة
اصلا غاية ما في الباب على تقدير اخذ الامكان في مفهوم الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف
عليه تعالى **قوله** فلا نزاع يكون جزءا لا يتجزى فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه
جوهرا فردا ولا ان يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم

ان لا يكون جزء لا يتجزى بل جسما مركبا من جسمين واكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق
فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزء لا يتجزى واحقر الاشياء كما حققناه في موقف الاعراض **قوله** بناء على
تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل
قلت مبني تماثل الاجسام على تركبها من الجواهر المتماثلة لا غير وهما في الحصول في الحيز نعم يتجه انه لا يلزم
من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به فيما سيأتي
قوله بل على تماثل المتحيزات وجه الاضراب ان هذا هو المناسب بقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات
واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم
الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم احد الامرين قدم الاجسام او حدوثه اللهم الا ان يقال عدم كونه تعالى
جزء لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة في التركب
من الجواهر المتماثلة فيلزم احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركب
من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد **قوله** والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لامتنع
اطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه **قوله** لا حصة مقدار معين ووضع معين
فلا ينافي ذلك جواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الاشخاص وان لا يكون له في ذاته
مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق انه
اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراد اختلافه الاوضاع
والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين بوجودهما لعدم تحيزهما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقل
امر لا يثبت له العقل حيزا طروره فان هذا القدر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور
لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى **قوله** فاما ان يتصلا او ينفصلا قيل لو زيد عليه قوله او لا هذا ولا ذاك
وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل **قوله** الثالث انه اما داخل العالم
الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل وخارج
ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج
فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال **قوله** والاولان فيهما الخ اما الاول فلان العالم في
جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه
فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكانه
توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين
عن العالم وهذا المعنى الاخص هو المراد المستدل فلذلك لا يختار **قوله** والجواب منع التغيير ان
كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير هو التحيز تبعا لم يتجه

هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل الزام بعضهم قوله وقد يقال في تقريره اه جعل الآمدي
هذا وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع جاء الحكم بانه يقرب آخر له وفي كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائي قبل
ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد ما صح تفسير العالم
بغيره بما ذكره والمراد بالاجماع على ان له تعالى صفات اجماع المجسمة مع اهل السنة والمراد باجماع الكل وجب
ان يعم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى
الاستواء مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول والانتقال
من مكان الى مكان والعلو مشعر بالتحيز والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى تشعر بكونه في تلك
الجهة الصالح عن ذكره ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على ارجاع ضمير دنا
الى الله تعالى والرجوع الى جبرئيل عم مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي الى
السماء عند الدعاء فانها طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل
لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة فكان الله عز وجل تخصيص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له
تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء قوله اتيان عذابه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات
مقدمها ظلل منه كما نقل في القصص قوله والدنو هو قرب الرسول عم يعني ان دنو الله تعالى من رسوله عم كناية
عما ذكره فلا تظن انه مبني على ان الضمير في دنا راجع الى الرسول عم والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عم رفع مكانه
قوله وخص بالليل اه وخص بسماء الدنيا مبالغة في التلطف قوله فلما اشارت الى السماء علم انها
ليست وثنية وحمل اشارتها اه ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادها الى الوحي المعارف لاشارتها
الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادها الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها
انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة
المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرح به فمن
اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تعلم انه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب
من كونه تعالى في السماء على ما ذكر القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى ءامنتم من في السماء من جواز كون الآية على زعم
العرب فانهم زعموا ان الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم من ذلك عدم مطابقة جواب الخرساء
للسؤال باين الله والقصد الى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الامر بعيد جدا ولارباب المكاشفة
وفي امثاله توجيه ذكر في المفتاح السيد وغيره والله اعلم قوله وذهب بعض الجهال اه اذا كان النزاع مع
البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن
ومع الايهام بما لا يجوز في حقه تعالى اصلا على ان اجزاء الجسم مجرى الموجود القائم بنفسه من اثار الجهل لانه مخالف
للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات قوله لو كان جسما لكان متحيزا هذا الاستدلال على تقرير تمامه

انما يتاتي اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي الجسمية كما في بعض الادلة السابقة قوله فيلزم
الترجيح بلا مرجح قيل لم لا يجوز اسناد الترجيح الى الارادة والجواب ان الاستدلال مبني على تماثل الاجسام
وقد ذكر في جواهر المقاصد هذا اصل يتفرع عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز ح كون المخصص هو الارادة
اذ ننقل الكلام ح الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مما اتفق على تعينه المتقدم
على اتصافه تعالى بالارادة فلا يكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث
كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث قوله يكون المخصص خارجا هذا ايضا مبني على تماثل الاجسام لنقضه
باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهو بمحض ذاته الواجب تعالى مخالف لساير الذوات فلا
محذور في اقتضائه خصوصية صفاته بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته
قد ذكر هذا الكلام في اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجدت يدل على زيادة
الوجود وقد سبق هناك المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق
هذا التعريف على الواجب مع بسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه قوله فلا يكون جوهرا عندهم ايضا
بل اطلاقنا الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع بين الحكماء
وعليه قول محمد بن كرام ان الله سبحانه احدي الذات احدي الجوهر قوله لا تجري الجهة والمكان لفظ تجري يدل
على انهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق نص بحكمهما وكان مراده ان هذا الحكم محقق ثابت باعتبار قولهم
بالجسمية سواء صرحوا بهما ام لا ويجوز ان يكون ايراد الحكم للمشاكلة قوله او الذاتي لفظ او بمعنى الواو والا
فسد المعنى اذ التسوية انما هي بين الامرين لا بين احدهما وفي مسئلة توجيه آخر ذكرناه في بحث الحد من حواشينا
على المطول قوله والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان ظاهره يناقض ما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان
من ان الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر ان التقدم الزماني
عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم للزمان لا لمقارنة المتأخر اللهم الا ان
يقال ما ذكره الشارح هنا متابعة للمص وليس بمختاره كيف ومع تقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد
ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع
المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزماني وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم ان قوله بل
هو تقدم ذاتي عندهم انما يستقيم بالنسبة الى التقدم من اجزاء العالم قوله عن وجوده في زمانين اي
عن وجوده الواقع فيهما بان يكون امرا تدريجيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظ في بالنظر
الى الاستعمال الشايع بخلاف المقارنة قوله كان نسبة كلامه الازلي اه سيجيء في بحث الكلام ما يفيد زيادة
بصيرة قوله منها انا اذا قلنا فعلى خلاصة هذا التقرير فقد يح بها مما سبق والاول لم يصرح به هو الثاني والثالث
الناعت
قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لم يرد بها التبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص

بل ان الحال تابع للمحل فی الحملة وذلک ضروری وهو مناف للوجوب الذاتی الذی هو منشاء الاستغناء
المطلق ثم استدلالهم علی انتفاء الوجوب الذاتی فی الصفات بغیر هذا الانفع مما ذکرناه اذ تعدد العلل
لما ینفیه قوله لو استغنی عن المحل لذاته بحیث یکون الذات علة مستلزمة لذلک الاستغناء فی لا یرد جواز
التخلف کتخلف الکرة عن العناصر والبرودة عن الماء قوله فان الاستغناء عدم الاحتیاج فلا واسطة
بینهما وقد یبین الاعتراض علی انتفاء الواسطة بین الاستغناء والاحتیاج الذاتیین وجوابنا عنه فی ثانی
مقصد من مرصد العلة والمعلول فلیلتفت الیه وقد یقال فی تصحیح اصل الاستدلال المجرد عدم الاستغناء بالذات
یستلزم الامکان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الی توسیط الاحتیاج بالذات وهذا انما
یتم لو لم یکن وجوب استغناء الواجب معللا بان انتفاءه یستلزم الاحتیاج المستلزم للامکان فتامل قوله
فیلزم المحال لانه معا لا تفرع فی لزوم المحالین معا عدم لزوم قدم المحل علی تقدیر حدوث الحال لان استلزام الامکان
للحدوث مطلقا ممنوع الا یری الی الصفات الممکنة القدیمة ولو سلم فادعاء لزوم المحالین الزاما للخصم القائل بحلوله
وقدم الحال لا شک فی صحته قوله فان المحل ان قبل الانقسام اه ای ان قبله من حیث هو محل لزم الانقسام
وان لم یقبل من هذه الحیثیة سواء قبله من حیثیة اخری ام لا لزم الاحقریة فلا یرد علی الدلیل منع لزوم
الانقسام علی الشق الاول لجواز ان یکون حلوله غیر سریانی نعم یرد ان ما ذکر لا یدل علی عدم حلوله فی المجرد
الا ان یبنی الکلام علی عدم ثبوت المجردات بل علی ثبوت عدمها لکن فی تمام دلیله کلام قوله فلا یمکن
الجزم بعدم حلوله اه وتجویز ان یکون لذاته تعالی خصوصیة مرجحة للبعض مع تساوی الکل فی القبول مما لا
یلتفت الیه قوله بل الاجسام الاولی ان یقول بل الجواهر المتحیزة لان الانتقال یتناول الجوهر الفرد
والجسم وکانه اکتفی بالاجسام لان انتقالها یستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الکل یستلزم انتقال الجزء
او لان انتقال الجسم متفق علیه قوله وضبط هذا مبهم لیس المراد ضبط هذا مبهم فی الحلول والاتحاد
لان القول باحد الوجهین الاخیرین لیس قولا بشیء منهما بل المراد ضبط هذا مبهم مطلقا ویکفی فی التعرض
اشتماله علی القول بالحلول والاتحاد لکن بقی قسمان لم یذکرا فی الضبط وهو اتحاد صفته تعالی بدن
عیسی علیه السلام واتحادها بروحه اللهم الا ان یکون عدم ذکرهما لبعدهما عن الوهم جدا علی ان دلیل بطلان الاتحاد
یعم الذات والصفة ثم الذین لم یقولوا بشیء من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا شبهة فی قول بعضهم بالحلول
والاتحاد فلا ینافی هذا الاحتمال الجزم بان المخالف للاصلین ثلث منهم النصاری واعلم ان ههنا
احتمالات اربعة اخری وهو القول بتولد بدنه او نفسه من ذاته تعالی او صفته قال الامام الرازی فی نهایة العقول
القول بالتولد مرجعه الی اتحاد الذات او الصفة بعیسی علیه السلام او حلول الذات او الصفة فیه اذ لا یعقل التولد
الا بان یکون من الاب شیء فی الابن ومن هذا مع کلمة یعلم وجه ترک المص الاقسام الاربعة والله اعلم قوله
کلها باطلة الا الاخیر فهو ما علیه اهل الحق الا انه لم یرد فی شرعنا اطلاق الاب علی الله تعالی ولا الابن علی المسیح علیه السلام

قوله خوفا من الاملال وضعفا فی البنیة فانه املی الموقف السادس فی اخر الحیوة بعد الخمسة السابقة
بخمس وعشرین سنة کذا نقل من الشارح ثم ان نسخ الکتاب وقت تادیة الاقتصار علی بیان الفرق
الاسلامیة کانت منتشرة فی الاقطار فلم یمکنه تدارک الحاله من جمیعها قوله فانه کثیرا ما یتصور الشیطان اه
لا یخفی ان الکلام فی ظهور الروحانی بالجسمانی بطریق الحلول والاتحاد ولا شیء منهما فیما ذکره من الصور
بل المحقق فیها مجرد تمثل فلعل مراده هو التنظیر لا التمثیل قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله
ورهطه وارادوا بها علیا واولاده رضوان الله علیهم وتنقل عنهم انهم یستدلون علی الاتحاد مع علی کرم الله
وجهه بقوله تعالی ان الله هو العلی الکبیر فانظر الی جهلهم وحماقتهم قوله والا جاز ای وان لم یکن السلب منسوبا
الی ما یستحیل اتصاف الباری تعالی جاز تجرده فی الحملة ولم یرد جواز تجرده فی جمیع صوره الا یری انه
ترک ایجاد العالم فی زمان ما لاستحال علیه تعالی مع ان سلبه فلم لا یمکن ان یتجرد فتامل قوله فقیل هو
الارادة وقیل بعکس ومنهم زاد علی ذلک حادثین اخرین وهما السمع والبصر قوله مستندا الی القدرة القدیمة
لا یخفی ان القدرة القدیمة ان کان من شانها التخصیص لم یحتج الی اثبات الارادة بالنسبة الی بعض
الحوادث ایضا وان لم یکن من شانها ذلک کما هو مذهبنا لم یصح استناد هذین الحادثین الیها قوله
لا حادثا فرقا بینهما ووجه التخصیص فی الاطلاقین ان الحادث العالم بذاته تعالی فهو یکون منشأ التغیر
العالم به فناسب ان یسمی الاول حادثا بصیغة الفاعل والثانی محدثا بصیغة المفعول قوله الاول لو جاز اه
فان قلت هذا الدلیل ینتقض بالمتجدد فانه لو جاز قیامه بذاته تعالی لجاز ازلا اه مع انهم جوزوا
ذلک قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ اللازم هو جواز ازلیة الحادث الموجود لا جواز ازلیة عدم الموجود
الا یری ان اعدام الحوادث ازلیة نعم لو کان مبنی استحالة ازلیة الحادث منافاة وصف الحدوث لها
لاستحال ازلیة المتجدد فیتم النقض فلیتامل قوله ویلزم التسلسل فی القابلیات اورد علیه ان التسلسل فیها
لازم علی تقدیر لزومها للذات ایضا فلا یدل هذا الوجه علی اللزوم وقد یجاب بان المراد من القابلیة
الاستعداد الذی لا یجامع الفعل والصفة اذا کانت لازمة للموصوف لا یتصور استعداد
لها بالمعنی المذکور وانت خبیر بان هذا الجواب یدفعه قول المص فی بیان بطلان اللازم وصحة القابلیة
اذ لا تستلزم صحة الطرفین ازلا اذ لا شک ان القابلیة اذا اخذت بمعنی الاستعداد المذکور
کان ازلیتها منافیة لازلیة المقبول لامتناع اجتماعهما فکیف تستلزم صحة ازلا مع ان هذا
الاستدلال من طرف المتکلمین فی قولهم بالاستعداد المذکور غیر ظ فالصواب فی الجواب ان
یقال القابلیة ههنا بمعنی جواز الاتصاف کما صرح به والصفة اذا کانت لازمة للموصوف کان
اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممکنا فلا یکون له قابلیة اخری بهذا المعنی بخلاف ما اذا کانت عارضة
لکن بقی ان یقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل علی تقدیر وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلیة بمعنی الامکان

الخاص وان لم تتحقق ح لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود متحقق قطعاً والا لم يتحقق الاتصاف
ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة
واستحالته ممنوعة واما قوله المحصوره بين حاصرين فقد يعترض عليه بان الذات وان كان معروضاً
للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقق ذلك ان الانتهاء طولاً لا ينافي التسلسل عرضاً فالقابليات
التي شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضاً والذات انما وقع في جانب الطول
فليس بطرف لغير المتناهي في جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم الا ان يقال القابلية باعتبار نفس امريته
فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على ان مجموع القابليات غير المتناهية لا بشرط بحيث متناهية
قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة
في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مراراً **قوله** واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي اثبتها
في ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كما دل عليه التامل في
سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة
الاتصاف والاتصاف نسبة يقتضي موصوفاً وصفة وصحة اذ لا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم
وجود الحادث ازلا **قوله** الثامن تلك الوجوه الخ قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون
كمالاً الا في بعض الاوقات لا يكون الخلو عنه في بعض آخر نقصاً على ان هذا الوجه منقوض بالمتجدد
فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات القديمة التي
ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض
العدميات قد يكون صفة كمال كعلم العالم مثلاً وان جعل صفة مقيدة اتجه ان عدم مثله في الحوادث
غير ظاهر اللهم الا ان يقال اتصافه تعالى بالمتجدد لكونه رازقاً لعمرو لما امتنع مثلاً قبل وجود عمرو
لم يكن الخلو عنه بعضاً ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات
لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين **قوله** الثالث منها انه تعالى الخ فان قلت هذا الوجه ايضاً منقوض
بالمتجدد قلت مر فان التاثر عن غير الموجود اعتباري محض **قوله** وهذا ليس بلازم لان ازلية
الامكان اه قد حقق في الامور العامة اعتراضات ترد على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور
فلهذا لم يتعرض له ههنا **قوله** كما اشير اليه اي بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم **قوله**
ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك يعني ان نوع الكمال غير محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير
المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه
شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاد المحقق في الزوراء وادعى فيه المتانة جداً وهو ان القول

بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ المراد بالقديم
ما لا يكون مسبوقاً بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقاً به فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
وهذا لو جب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد
الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه
في حال من الاحوال فلا يكون سابقاً على كل فرد منها اذ المنافات بين المقارنة مع بعض الافراد
والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والحق ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد
حدوث الكل المجموعي الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على كل ما يصدق
عليه الحادث في زمان واحد اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك
كما لا يخفى على المنصف **قوله** كما سيشير اليه المص اي في بحث القدرة حيث قال ببيان امتناع ذلك
سهل عليك بعد احاطتك بما تقدم **قوله** ويمكن الجواب عن الوجه الثالث قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم
ارادوا بقولهم لا يتاثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التاثر والقبول لانه واحد حقيقي فليس له
الا جهة التاثير والفاعلية غايته ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقاً او ارادوا بالغير فاعل تلك
الصفة لا نفسها بناء على انه تعالى لما لم يكن فاعلاً للمقبول لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان
فيما ذكره في حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبني فلا غبار على الجواب ح ايضاً **قوله** اذ لا دليل
على صحتها اذ للقائل ان يقول ان اردتم بالضد معنى وجودياً يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل
واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضداً وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف
ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثاً ولو كان عدمه حادثاً لكان وجوده سابقاً عليه وهو ح
وايضاً لا نسلم ان ما قبل حادثاً لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاف **قوله**
والرابعة اذا امت تم الدليل الا لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية
بحسب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها
الغير الخالي عن واحد منها احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الخ قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل
لا يصح للكرامية على ما نقله المص منهم من انهم لا يجوزون الاحداث ارادته تعالى او قوله تعالى كن فاما ان
يجعل دليلاً لهم الزامياً او يحمل الادلة على التوزيع فتامل **قوله** وانه اضافة فان قلت اي احتياج الى
بيان اضافية التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات الباري سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه
تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقاً لا يكون محلاً للحادث فوجه الاحتياج
على هذا ظ **قوله** الا المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح
للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون

قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في الايجاد **قوله** وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر فيه بحث اما
اولا فلانا لا نم ان ما ذكره حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية
واما ثانيا فلان لصحة القيام امر عدمي فيجوز ان يكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية واما
القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطا للتأثير لا جزءا من المؤثر او كون الحدوث مانعا
فلم يلتفت اليه المص لانه ينفي القيام بالفعل لا الامكان الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض
هو الشرطية والمانعية للتأثير في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية
على زعم المص كما سبق في بحث العلة والمعلول **قوله** او من الحقيقية بناء على القول بالتكوين **قوله** لكن المرعية
والكرامية فان قلت هذا ينافي ما ذكره سابقا اخذا من ابكار الافكار وان وافق ما نقله الشارح
من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور **قوله** فيكونا حادثين
هذا مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى
ان يقول الشارح بدل قول المص وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم
القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب بالجواب **قوله** المتجددين لذاته تعالى تجدد القبلية بحث الا
ان يحمل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبني على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وكما ثبت
عدمهما يتحقق المعية يتحقق انه ليس بعدم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية فليتامل **قوله** وكذا مراد
ابي الحسين والجبائية القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا في غيرها لا تختص بابي الحسين ثم ان
الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا في محل فلا تتعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب
الثاني **قوله** لا يثبتون كل اضافة اذ الاضافات التي تخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود لها
عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا ترد عليهم بما كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفاته تعالى
من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في
اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون بتغيرها لانا نقول تغير
تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه قبيح بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض
الاوقات ليس بقبيح **قوله** ويجوز في القسم الثالث مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار
نفس الصفة وتعلقها لا انه يجوز التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية في عدادها
ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير
في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء وقد اشرنا الى اندفاعه
حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالتجدد **قوله** فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب
الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنقسم الى غيره كما صرح به

في اوائل حواشي شرح التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما
هو المدعى **قوله** قالوا اللذة ادراك الملائم قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المترتب
على ذلك الادراك لا نفسه كما تشهد به الوجدان **قوله** ولو قدم هذا السؤال الثالث اه وجه الاولوية
ان منع قابليته ينبغي ان يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان
السؤال ثلث وتلخيص الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله واذا كان نسبيا اه من تتمة منع كون اللذة
نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملائم وجب ان يكون متألما بادراك
المنافر كالنار التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتامل **قوله** في توحيده التوحيد يطلق بالاشتراك على
معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اي عدم مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود ههنا و
المشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى
الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي المثل يستلزم التوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الشريك
المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك في الالوهية ووجوب الوجود ظاهر لجواز كون كل منهما مقتضي
الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام **قوله** وذلك لوجهين كل من
الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وتوهم جواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لماهية
من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك
المفهوم الكلي بل ما صدق عليه ودفع بتمايز الواجبات بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الخاص الذي
هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة
لقول المص فان صح ذلك تم الدليل **قوله** فيلزم تركبهما فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكره في
ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان
ما ذكرنا هناك كان مبنيا على اصل المتكلمين كما نبهنا عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين
عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركيب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئي
يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء اما بالعينية او الجزئية
لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا **قوله** مبني على ان
الوجوب وجودي مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغناء عن الغير وكل منهما
اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى
بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل ان يقال هو الذات ذو
هذه الذات والمشار اليه فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية ذات الواجب وغير
المعقول غير المعقول ثم اعلم ان الشارح اشار في مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد تبطل

اشتراک الوجوب ولو کان عدمیا زایدا علی الماهیه فبناء الدلیلین ههنا علی وجودیه الوجوب وکونه
عین الماهیه یناقضه وقد اشرنا ههنا الی جوابه فلینظر فیه قوله ویلزم الدور لان الوجوب
اعترض علیه بان اقتضاء التعین الوجوب علی تقدیر عدم اقتضاء الوجوب التعین لا یستلزم الدور
وانما یلزم لو لم نفرض ولا ذلک العدم واجیب بان ذکر الفرض لا یمنع لزوم الدور فی نفس الامر
لکونه غیر مطابق للواقع لان الواجب علة لجمیع ما عداه فی نفس الامر والیه اشار بقوله لان الوجوب
الذاتی یجب اه فان قلت هذه المقدمه اعنی الوجوب الذاتی علة لما عداه متقدم علیه یغنی عن التفصیل
المذکور اذ یکفی ان یقال ح اما الاول فلان الوجوب الذاتی علة لما عداه قلت بعد تسلیم کفایة مجرد
العلیه فی المقصود مثله من باب تعیین الطریق ولیس بقادح فی صحة الدلیل عند المحقق کما مر مرارا
نعم یمکن ان یناقش فیه بان المقدمه المذکوره مبنیه علی مسئلة التوحید فکیف یبنی دلیل هذه المسئلة
علیها وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضی للتعین یفید انحصار الاقتضاء
فی الوجوب علی ما علم من قاعده العربیه فقوله واذ لولاه نفی لذلک الانحصار لا لاصل الاقتضاء فیحتمل
اقتضاء الوجوب عدم اقتضائه ولزوم الدور مبنی علی الاحتمال الاول م جواز الانفکاک علی الکل
واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعین الوجوب بدون العکس فلم یلتفت الیه لما عرفت من انه
غیر مطابق للواقع والاوجه ان یقال المفروض ولا هو عدم استلزام الوجوب التعین وهو اعم من عدم
العلیه لان العلة یتناول التامه المستلزمه والناقصه الغیر المستلزمه ونقیض الاعم اخص مطلقا من نقیض
الاخص فلا یلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلیه لان فرض الاعم لا یستلزم فرض الاخص
ویکفی فی لزوم الدور العلیه فی الجمله بای وجه کان قوله ویجوز التعین بلا وجوب ای یجوز تحقق التعین فی
شیء بلا وجوب قایم بذلک الشیء اذ المفروض عدم اللزوم بین الوجوب والتعین المجتمعین فیه ولیس المراد
جواز التعین بلا وجوب قایم به فلا غبار فی تفریع قوله فلا یکون ذلک التعین الموجود واجبا کما توهم
بناء علی ان الواجب من له الوجوب لا ما یقارن ماله الوجوب وان المدعی وجوب الکل لا التعین فعدم
وجوبه غیر محذور ولا احتیاج الی بناء التفریع علی امتناع الماهیه الحقیقیه بدون الاحتیاج بین الاجزاء
کما قرر فی جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الکل کما لا یخفی قوله وللمقدوریه الامکان ظاهره انه معطوف
علی معمولی عاملین مختلفین والمجرور مقدم والتقدیر والمقتضی للمقدوریه الامکان فیعترض علیه بمنع
اقتضاء الامکان للمقدوریه بل انما هو علة الحاجه الی المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان
انحصار القدره فی المعنی لا ثبت بالبرهان من قدرة الصانع وان خصوصیه القدره مما لا یتوقف
علیه الاستدلال اذ یکفی ان یقال لو وجد الالهان لکان نسبة المعلولات الیهما سواء لان المقتضی للعلیه
ذاتهما وللمعلولیه الامکان ولکن ان تقدر المبتداء ای والمصحح للمقدوریه الامکان کما سیشیر الیه قوله

لان الوجوب و الامتناع یحیلان المقدوریه قوله اما بهما ای بکل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور علی هذا عدم
استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور من قادرین وکان عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء علی
کونه مخالفا للمفروض بقوله قادران علی الکمال قوله لاستلزامه احد المحالین و علیه الاستاد المحقق
بان وجود شیء من الممکنات علی تقدیر تعدد الآله لا یستلزم شیئا من المحالین لجواز ان یوجد باحدهما
لتعلق ارادته واختیاره دون اراده الآخر والصواب فی تقریر هذا الدلیل ان یقال لو وجد الالهان لجاز
ان یتعلق ارادتهما جمیعا بمقدور معین وح ان لم یوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالین وقد
یجاب بان المراد بالقدرة فی قوله قادران علی الکمال القدره المستجمعه لجمیع شرایط التاثیر ومن جملتها
تعلق الاراده فمعنی کلام الشارح لو تعدد الآله القادر المستجمع لشرایط التاثیر لم یوجد شیء من الممکنات
لاستلزامه احد المحالین والتالی بط بشهادة الحس ولزوم العجز وفیه نظر اذ لا یکون ح دلیلا علی انتفاء
تعدد الآله مطلقا ومن البین ان المدعی ذلک هو تعلق ارادتهما بالفعل بایجاد شیء من الاشیاء
او تعلق اراده احدهما دون الآخر قوله لان الممکن لا یلزم من فرض وقوعه مح ای نظرا الی ذاته واما
لزومه نظرا الی الامتناع الغیری فلا یقدح فی الاستدلال لتعین ان المحال فیما نحن فیه انما یلزم من تعدد
الآله فیمتنع وهو المط قوله فیلزم عجزهما فان قلت المعتزله یجوزون تخلف المراد عن الاراده فیلزم
ان لا یتم هذا الدلیل عندهم مع انه للمتکلمین قاطبه قلت المشیة عندهم نوعان مشیة قسر ومشیة تفویض
الی اختیارهم فالعجز واقع فی الاول اذا لم یحصل المراد والکلام مسوق علی ذلک ولک ان تقول هم انما جوزوا
التخلف فی الفعل الاختیاری لغیره لا فی فعل نفسه والبحث فیه واما قوله کحرکة جسم وسکونه فلا یقتضی فرضهما
اختیاریین لذلک الجسم وهو ظ قوله وایضا یلزم اجتماعهما لان المانع اه فیه بحث لاحتمال ان یکون نفس
تعلق اراده احدهما بالفعل مانعا من وقوع الفعل الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتی یرجع
الی ما ذکره الشارح من ان المانع من وقوع مراد کل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجیح
بلا مرجح لانه لما تعلق اراده کل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا کان فی وقوع مراد احدهما دون الآخر
ترجیحا بلا مرجح فلیتامل قوله فالذی لا یقع مراده لا یکون قادرا کاملا اذ المفروض امکان تعلق
ارادته ووقوع ذلک الممکن بحیث جواز التفویض وهم وانما منع لزوم انتفاء القدره الکامله بناء
علی ان تعلق الاراده الاخری بالطرف الآخر اخرجه عن حد الامکان فلا یکون عدم وقوعه منافیا
لتحقق القدره الکامله فهو مدفوع ایضا بان وقوعه لما کان ممکنا فی نفس الامر وسد الغیر طریق القدره
علیه لزم عجزه بتعجیز الغیر ایاه وهذا ظاهر جدا قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر فیکون هذا عاجزا
فان قلت جاز ان یکون المانع عن ذلک عدم المصلحه فی الضد الآخر قلت کون الاراده تابعة للمصلحه
ممنوع واما ما یقال بعد تسلیمه من انا نفرض الکلام فی ضدین استوت وجوه المصلحه فیهما ولا نشک فی

امکان ضدین کذلک غایته لم یثبت وجودهما ولا ضیر فان الفرض یکفینا فقد یناقش فیه بانه یحتمل
ان یکون عدم التخالف عند استواء المصالح بینهما من جملة المصالح وان امکن ان یدفع عن اصل الدلیل
بفرض الارادتین معاً فلیتامل فان قلت لا نم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما جعل تعلق قدرة الآخر
ممتنعاً ولا عجز فی مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا ایضاً یندفع منع لزوم عجزهما علی
تقدیر عدم حصول مرادهما بناء علی ان تعلق القدرتین اخرجهما عن حد الامکان فلیتدبر **قوله** لا یقولون
بالهین واجبی الوجود فقط هم من المشرکین لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بواجبی الوجود
فالمانویة والدیصانیة من الثنویة قالوا لا فایدة فی التخصیص فان المزدکیة ایضاً قالوا بذلک اما المانویة
فهم اصحاب مانی بن فاتن الحکیم الذی ظهر فی زمن شابور بن اردشیر وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد
مبعث عیسی عم وهم معتقدون فی الشرایع والانبیاء وان اول مبعوث بالحکمة والنبوة آدم عم
ثم شیث ونوح وابرهیم وزرداشت والمسیح وفوقهم محمد صلوات الله علیه وعلی سایر انبیائه
وکانوا یوجبونه فی الیوم واللیل اربع صلوات ویحرمون الزنا والقتل والسرقة والکذب والسحر وعبادة
الاوثان وغیر ذلک واما الدیصانیة فهم اصحاب دیصان ومعتقدهم معتقد المزدکیة اصحاب مزدک الذی
ظهر فی زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة علی الوجه الذی اعتقده المانویة الا ان المزدکیة یقولون
النور عالم حساس وانه یفعل ما یفعل بالقصد والاختیار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمی وان ما یفعله
بحکم الاتفاق والخبط والدیصانیة یخالفونهم فی ذلک ویقولون ما یحدث من الشر کائن عن الظلام بطبعه
لا بحکم الاتفاق والثنویة فرقتان اخریان یقال لهما المرقوبیة والکمونیة اما المرقوبیة فقد وافقوا من تقدم
ذکره فی اثبات النور والظلمة وخالفوه فی اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بین النور والظلمة قالوا
وذلک الاصل دون النور فی المرتبة وفوق الظلمة واما الکمونیة فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض
النار خیر بطبعها یصدر منها الخیرات المحضة والماء ضدها یصدر منها الشرور المحضة وما کان متوسطاً
فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون فی النار وعن مذهبهم نشاء اتخاذ بیوت النیران فی البلدان
وعبادتها تعظیماً لها **قوله** وکانهم ارادوا ه قال فی الابکار معتقد المانویة ان النور والظلمة جسمان
قدیمان ابدیان حساسان سمیعان بصیران **قوله** والمجوس منهم سیاق کلام الشارح صریح فی ان المجوس
من الثنویة وسیاق کلام الامدی صریح فی خلافه حیث قال فی الفرع السادس فی الرد علی الثنویة
والمجوس اما الثنویة فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ایضاً علی ان اصل
العالم النور والظلمة کمذهب الثنویة وقد اختلفوا وتفرقوا فرقاً اربعاً ثم فصل فرقها وما ذکره الشارح اظهر
قوله وفاعل الشر هو اهرمن واختلف المجوس فی ان اهرمن قدیم او حادث من یزدان **قوله** ادم یفعله
فهو شریر لان کل واحد من الترک المتعلقة بدفع کل شر لذلک الشریر الکثیر الشر شر فی نفسه فان قلت یجوز

ان یکون ترک الخیر دفع شر الشریر لاشتماله علی حکمة قلت فح یجوز ان یکون ایجاد الشریر ایضاً
کذلک فلا یلزم من ایجادهما کون الواحد خیراً وشریراً **قوله** وان لم یقدر علیه فهو عاجز قیل انما یلزم
العجز اذا استند الشرور الی الشریر بالاختیار کما یشیر الیه قولهم فی النور انه حی عالم قادر واما اذا
استندت الیه بالایجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امکان الاندفاع فی نفس الامر یکفی فی لزوم
العجز ولا ینافیه الوجوب بالغیر **قوله** فیعارض خطاباتهم بخطابات احسن من ذلک ما لا یلیق المراد
بخطاباتهم ما یفید الظن کیف وشبهاتهم لا تفید شیئاً فضلاً عن الظن بل ما لا یفید التعین واما اطلاق
الخطابة علی دلیلنا فللتشاکل ثم ان فی العبارة مناقشة وهی ان صیغة التفضیل یدل علی حسن خطاباتهم
ما لها ایضاً ولا یخفی بطلانه کیف وما له الخلود فی النار اعاذنا الله تعالی منه والجواب ما حققنا فی حواشی
المطول وحاصله ان افعل التفضیل قد یقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغیر فی الفعل لا بمعنی
تفضیله بالنسبة الیه بعد الاشتراک فی اصل الفعل بل بمعنی ان صاحبه متباعد فی اصل الفعل متزاید الی
کماله فالمعنی ههنا خطابات متباعدة بحسب الحسن من خطاباتهم القبیحة متزایداً الی کماله **قوله** فمنهم من لم یطلق شیئاً
منها علیه لا یخفی ان عدم الاطلاق مع وروده فی القرآن المجید والاحادیث الصحیحة من آثار الجهل ثم الادب
ان یقول بدل قوله ومنهم من لم یجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق کلا منها علیه تعالی **قوله** والمعتزلة لهم فی الصفات
تفصیل قال فی حواشی التجرید مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات لیست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء
مثبتوا الاحوال والمشهور باثباتها البهشمیة وانهم قد اثبتوا لله تعالی احوالاً خمساً من جملتها الالوهیة الممیزة
لذاته تعالی عن غیره ومذهب المحدثین من المعتزلة موافقة للحکماء فی نفی الصفات القدیمة والقول بانها عین
الذات **قوله** وشرط صدق المشتق علی واحد منا ثبوت اصله له فیه ان اللازم من هذا کون الصفات
اموراً وراء الذات واما انها امور موجودة علی ما هو المدعی فی هذا المقام فلا یثبت بهذا والجواب
نظهور ان العلم وکذا القدرة وغیرهما لیس من الامور العقلیة التی لا وجود لها فی الاعیان والا لم یتمایز
لان المعدومات غیر متمایزة کما سبق اذ لا حال تعین وجوده ما یدفعه ان جمهور المتکلمین ذهبوا الی ان العلم
اضافة محضة ولا شک ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلیة ودعوی ان علم الله تعالی من المعانی الحقیقیة
وان لم یکن علم الممکن کذلک دون اثباتها خرط القتاد **قوله** فی المرصد الاخیر اه حیث قال ثمه وهو مشکل
لجواز کون خصوصیة الاصل شرطاً او خصوصیة الفرع مانعاً **قوله** کما وقع فی کلام الامدی ایضاً ای الاظهر
لان المتبادر من لفظ المخصص ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة **قوله** والارادة فیه لا تخصص
ای لا تخصص ایجاد احد المقدورین لان القدرة غیر موثرة عندنا **قوله** وکذا الحال فی باقی الصفات
فان علمه تعالی متعلق بما لا یتناهی بخلاف علمنا وحیوته تعالی مصححة للعلم والقدرة الغیر المتناهیین بخلاف حیوتنا **قوله**
کیف وقد یمنع ثبوتها اه قد یقال هذا احتجاج علی المعتزلة القائلین بصحة قیاس الغایب علی الشاهد عند

شرايط ويكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يجه منع الامرين ولما كان
الاحتجاج على المط بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيداً في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه
قوله فكان قولنا انه الواجب الخ اراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية لئلا
كلا منافيه بطريق النظم وقيد رد لمن يقول انه عين الذات قوله مثابه حمل الشيء على نفسه فلا يكون اعم لحمل
البعض بان لحمل بين الشيء ونفسه استغنا ما معا نفيا وبعينه مبحا للعقلاء كما في الوجود وسبق جوابنا
عنه فلا حاجة الى الاعاده قوله بخلاف قولنا ذاته ذاته الا الظهران يقول ذاته ذو ذاته لان هذا علم
ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكره حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا انه الواجب
فتطبق ما ذكرناه لا ما ذكره لكن يعم ان رح المص في ذلك وقد سبق منع في بحث الوجود اشاره الى انه
خلاف الظاهر قوله اعني مفهوم العالم والقادر رحق العبارة ان يقول يعني مفهوم العالمية ويقول
مفهوم العالم حتى يظهر صحة قوله واما زياده ما صدق عليه هذا المفهوم اه اذ المفهوم منه ان زياده ما صدق
هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهوم النصيح هو
مفهوم العلم فتامل قوله وامكن حمل احدهما دون الآخر حصل المط لا يخفى انه لا احتياج لهو تصور هما
بالكنه الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حاكمة بان هذين المفهومين متحدان او متغايران
ولئن اغمض عن هذا الى ان المط كون الوصف موجوداً زايداً على الذات وفي حصوله مما ذكر بحث
اذ لعله الموجود ايضا كنه قد يصح حمله على الموجود وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية الموجود
قوله فان قلت كيف يتصور اه منشا السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن تحاوحاذ وهم والا
فالصفة عند المتكلمين نعم نفس الماهية فان على ان ذواتنا مؤثره بصفة زايده ولا يقدح فيه علم
بالقدره المؤثرة فينا لان الكلام من طرف المعتزله الانسانيه من الصفات النفسيه لم يرد عندهم قوله
لا بصفة زايده عليه كما في ذواتنا هذا الكلام يدل والفلاسفة القائلين بها وبناوه على الفرض والتقدير
بعيد قوله لاستناد جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام الزامي والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر
للغير وبالاستناد بالواسطه لا يصح استند الالهم وهو ظ فلو قالوا الامتناع احتياجه في صفاته الى الغير
لكان اظهر قوله وقد تقدم ابطاله حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون
قابلاً وفاعلاً وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبنى على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي
بما يبتنى على البساطة دور فليتامل قوله واحتج المعتزله الخ فيه حزازه لانه ما بين مدعى المعتزله في تحرير
المبحث بل ما لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال
قوله فيما سبق والمعتزله معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل
حالا منه فيفهم منه مشاركة المعتزله للفلاسفة في نفي الصفات الموجوده الزايده وان كان لهم تفصيل في

في كل مسئلة هذا والفاضل الشارح والسيد موافقا لما في الابكار اشاره الى ان المص انما تركه
لاشتراكها في الوجوه الثلاثة فكان ذكر احدهما ذكر الاخر قوله الا عالميته وقادريته الاكتفاء بها
لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر احوال فيكون هذا الكلام
ايضا نفيا للصفات على وجه عام قوله والجواب ان العالمية اه اراد وا بهذا الاستدلال الزام
الاشاعره حيث قالوا العالمية في الشاهد معلله بالعلم فكذا في الغايب لم يتجه هذا الجواب المنع
لكن هو موقوف على ما هو منه من البعد قوله وان سلم ثبوت العالمية الا يشبه ان يقول ان سلم ان العالم
وراء ليه قوله يمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي وايضا العالمية انما يكون واجبة لو كانت
موجودة وهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزايده قوله كيف يجوز اه قال الاشاعرة والمحققون
ليست بغاء الصفات حتى يلزم ان يكون موجبا بالذات بالنسبة اليها وقد تقرر ان ...
على الافتقار عندهم هو الحدوث والصفات ليست بحادثة فلا يكون ...

[illegible]

وقوع المقدور وتعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال وحضور ذلك الوقت والله اعلم قوله الا ان
الحكماء ذهبوا قد سبق منا ان الاستاد المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة
والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل تعالى وما ذكروه من لزوم مشية الفعل واستحالة
عدمها ليست هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان
يكون حادثا والعالم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق
في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه قوله كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية فان قلت
هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد
كلزوم الصفات الكمالية عندنا قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول اعترض عليه في شرح المقاصد بان
الثاني في كل من الشرطيتين الاولين عين المقدم وقد يجاب بان المقدم في الشرطية الاولى عدم
وجود الحادث والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل النفي بمعنى
الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف
الى الاستناد يجوز ان يكون متعديا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف
فتامل قوله فان لم ينته فهو الثالث قيل عليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى اليه
بواسطة صفات لا تتناهى واجيب بان المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة
بذاته تعالى واما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ
قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت جعل الشارح لفظ هذا اشارة
الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق
على التقديرين معا مع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذي سيذكره بقوله ولقائل ان يقول اه اتباعا للشارح
الابهري فانه تلميذ المص فالظاهر ان ما ذكره سماعه منه ولانه حمل الكلام على الاستدلالين كما يدل عليه حديث
التفرد الذي نقله من الابهري في الاول من البين ان لفظ هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا بالتاويل
فجعله اشارة الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا يشار به الى القريب قوله وان تبين مع
ذلك ايضا اه ما قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه
اذا كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا في صدور الحوادث عن الموجب يلزم ايضا
تخلف ح قلت لعل السر في ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته
فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة
القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسنشير اليه في الطريق الثاني واما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها
مما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج فيما

سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان
يشترك في امر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاستثناء وفيه تامل قوله فانها ذات جهتين استمرار
وتجدد قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة اعني الحركة بمعنى التوسط فانها في كل
فلك امر واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة تجددها حدوث ما يلزمها بواسطة
عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها لتكون
مستمرة او حادثة فلا وجه لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان
يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة التي تلك الحالة البسيطة وتاويل العبارات المشعرة بالارادة الاولى
بعد وضوح الحق امر هين وقد يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق في الاوضاع لا في الحركة كما يدل
عليه كلام الشارح قوله فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا لا شك ان الطريق الثاني
غير وارد اذ لو لم يجوز ما اشير اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اقحام الشارح لفظ ايضا
وحصر التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل ان يقول في كتب البرهان البديع ايضا
لا يتم الا بالطريق الاول جاء الى هذا اللهم الا ان يكون القول بان الاستدلال يتم بالطريق الثاني ايضا
حيث توافقنا الخصم على عدم قديم مختار يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة
لا الى نهاية بذاته تعالى قوله او جاز تعاقب صفاته قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم
سواه تعالى مسلم واما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا يتناهى فممنوع لانه لو تعاقب صفاته تعالى
كذلك لزم التسلسل فيندرج في الامر الثالث وانت خبير بان المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال
بالاتفاق وهو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات
فيه على ان المص قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان شئت قلت مع انه
ذكر ثانيا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فغرض الشارح ان البرهان البديع يشاركه في
هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر فان قلت اذا كان بيانه لزوم التخلف في البرهان
البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وان شئت اه يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم
جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية معلوما به فاي حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني والاول
انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل قويا صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله
وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشانه ولا ضير في ذلك قوله لان الذي يقولون ويصولون توجيه لكلام
المص فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهرا ان يورد بعده الثاني
والثالث بهذين العنوانين ولهذا قال الكرماني في شرحه ان المص خط العلم على قوله بوجوه
اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخ هكذا احتج الحكماء بان تعلق الخ قوله

اذ تعلق القدرة اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه **قوله** باحد الضدين اذ التعلق
المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا **قوله** اما لذاتها بلا مرجح وداع اذ احمل قولهم
لذاتها على نفي سبب مخصص في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه مساوي تعلقها بالطرف الاخر لا على
نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب ح اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل
لما اريد من الشق الاول ح التزام التسلسل في التعلقات كما حققه في الحاشية الحكمية واما القول بان التعلق
اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر متجدد وجوديا كان او عدميا يحتاج الى سبب
مخصص لوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع **قوله** وايضا يلزم قدم الاثر وايضا يلزم ان لا
يصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة **قوله** وكذا قدرته وتعلقها الظان قولهم
بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد **قوله** لان اثر القادر
حادث اتفاقا قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة
بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة **قوله** وخصوصا على رايكم حيث يستدلون
بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه **قوله** والجواب ان تعلقها لذاتها ليس مثلا مبنيا على اعتبار
الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات
الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي
تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار اه مع ان
الظاهر وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة
اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام افتقار
تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين
لذاتها من ان هذا اولى مما قال في المواقف قدوة بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها
فليتامل **قوله** ولا يلزم من صحته صحة ما ذكر ح ولقائل ان يقول لا ما ال في الصورتين واحدا وتقول
اتصاف الفاعل باحد الترجيحين دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو الارادة احدهما
دون الاخر قلنا فاذا ينتقل الكلام الى الارادة من وجه يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان
المخلص التزام في التعلقات فلا تغفل **قوله** احد من العقلاء كانه اخرج ذيمقراطيس واتباعه القائلين
بان وجود السماوات بطريق الاتفاق بناء على شبهة على ما ذكرنا في مباحث الامكان من زمرة
العقلاء **قوله** وربما يختار اه قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثاني بين جوابي جهتي الفساد
الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الاخر مع ان التعرض لجواب الوجه الاول
منه كاف في اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظا بالاستقلال في ابطال الشق الاول

على ان في دفع الوجه الاول اشعارا بانه فارغ الوجه الثاني فليتدبر **قوله** ولا ينتهي الى الوجوب قيل
عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فاي فائدة في نفيه وادعاء كفاية
الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤول الى الايجاب كما اشار
اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه ثم اصل عما نحن فيه فان معنى عدم
المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده **قوله** واما القادر الذي هو مؤثر تام اشار
الى اتحاد الاختيار معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما **قوله** بالايجاد في ذلك الوقت الظاهر انه
متعلق بيتعلق ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى **قوله** بلا سبب يخص ذلك الان بالسابق
ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص هنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح
المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي **قوله** فقال اذا كان قدرته اه لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول
اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره ان يقال اه لكن المصنف لم يتعرض للارادة
لتوقف ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض للاول تعرض للثاني مع انه قد سبق منا ان القول بعدم
التعلق التاثيري ليس مما لا يلائم اصول المتكلمين فليتذكر **قوله** انه بالنظر الى ذاته اه قيل ينبغي ان يراد
فيما اخر ليمتاز عن مذهب الحكيم وهو ان له عدم المشية وليكن ان يقول قوله ولا يمتنع عقلا اه يكفي
للتميز فان ما ذكره جميع في الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين
بخصوصه **قوله** ونقريب منه هذا ما قيل اه اي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب
الاربعين في التصميم في كتبهم الى الفلاسفة والمجيب بقوله واجيب عنه هو المتكلم **قوله** فان عدم المعلول مستند
الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان
الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا لا يرد على الشارح لان النص على نفي المقدورية بان العدم
لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا للقادر فسياق الشارح الكلام على هذا النمط لو كان مبنى نفيهم مقدوريه
العدم على ازليته لم يتجه الجواب المنفي اصلا **قوله** وهذا اولى مما قيل اه انما حكم باولوية هذا دون
بطلان ذلك لجواز ان يؤول بان يشاء استمرار العدم فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفيه لكن ثبوت
هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع من الكيفيات النفسانية **قوله** واذا كانت واقعة
بالقدرة ولا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند به الحادث الى الموجب القديم على
بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز
الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول قريب بحسب الظاهر
كما لا يخفى فتامل **قوله** لم يصدر عنه صفة اخرى والا لزم ان لا ينحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بان

اثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف النوع
كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر على رايك فقد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار
التكثر بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه **قوله** اي ليست موصوفة بالتناهي اشارة الى ان القضية السالبة
سالبة لا معدولة فان اللاتناهي لا يتصف به ايضا الا الكم بالذات وبالعرض **قوله** من الكيف قد مر
في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا
في الاعراض فكان المراد بالكيف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا
القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة **قوله** هو اثبات اللاتناهي لان التعلق وان لم يكن
كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا
بما هو من خواص الكم **قوله** وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا اي ما يتعلق به بالتعلق التاثيري واما
ما يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق **قوله** مطردة في الصفات كلها
ليس المراد باطراد الاحكام الثلثة التفريعية في الصفات كلها شمولها فيها من كل وجه كيف والجبر صفة
حقيقية جارية على التعلق فلا تجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة لا يجاري فيها
هو سلب التناهي واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى
التكرار وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة اخرى كما قال في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة
توطئة لتفريع مذاهب الخصوم **قوله** وقد يحتج المعتزلة نقل عنه رح انه يلزم من هذا ان لا يكون الباري تعالى
قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال الاستاد المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذوات
في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام الى اخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم
تحقق الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منهما ليس منشاء للتاثير فلا يتاتى
ان يقال فلو كان له تعالى سمع لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات فانه مبداء
للتاثير وبخلاف القدرة فانها معنى من شانه التاثير في الايجاد وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات
مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام ولا محال لذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس كمثله شيء بل اللازم هو
ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة
موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليتامل **قوله** في صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون
تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق اذ المراد من
اشتراك القدرة الحادثة فيها وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا
في الخارج **قوله** ففي الغائب ان كانت القدرة مثلها اه الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعي
فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لا يجوز ان تمتاز بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك الخصوصية

منشاء الحكم المخصوص وقد يحمل المماثلة على الاتحاد في جميع الصفات مع اتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده **قوله** نعم
سائر الممكنات اي جميعها يعني موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحسب لا يوثر فيه سواه وان توقف
تاثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده محله لامتناع قيامه بنفسه وسيجيء في مباحث
التوليد ان الاحتياج في الحقيقة للعرض لا ان الله سبحانه يحتاج في ايجاده الى شيء فلا محذور **قوله** والمصحح
للمقدورية هو الامكان قد سبق ما فيه في شرح الديباجة فلينظر فيه **قوله** لم تدل على مقدورية الصفات وقد علم
بطلانها من الفرع الاول **قوله** وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة ح بل لا شك انه في زمان استعداد
المادة لحدوث ممكن يمكن آخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة
تعلقها بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق
ذلك الاستعداد اصلا لم يتات ايجاد الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تاتي
الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعدادات التامة فلا اختيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما
زعم الفلاسفة من وجوب الفيض ح فليتامل **قوله** فعلم انه لا بد من تجانس الاجسام اه فان قلت لو
سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على ما عليه
الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا يكون مستندة الا الى القادر المختار فله ان يعدمها ويوجد خصوصية
اخرى لا يمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات واعدمها الفاعل المختار
انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدر منافيا لعموم
القدرة محل بحث **قوله** الاولى الفلاسفة اه مانا قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى
لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية اي كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة
في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والاقرب في الجواب ان نفي
عموم القدرة قد يكون بنفي اصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد
قوله الثانية المنجمون قال في شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه
لما لم يعرف مذهب المنجمين الفريقين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري
موجبا او مختارا جعل الفريقين فرقة اخرى من المخالفين **قوله** ومنهم الصابئة بالهمزة من صبا
الرجل صبوءا خرج من دين الى دين **قوله** وتاثير الطوالع فان الكواكب الذي هو في البرج
الطالع عند ولادة المولود ان كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال
كان المولود ذو الشقاوة كذا قالوا **قوله** كما في التوامين قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون
الاوضاع الفلكية علة تامة بل الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره المواد قد علم عندهم
ايضا فلعل مادة احد التوامين يخالف مادة الاخرى في الاستعداد **قوله** من السيارة وبعدها عنها

انما قدر صله للقرب ولم يحمل العباره على قرب بعض الثوابت من البعض لان العباره الظاهره
فى ذلك هو التقارب التساهلت على انه لا احتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع
بعض لكفايه طبايعها فيها واما اعتبار وضعها مع الشارات فلا اختلاف اثارها باختلاف كما صرح
فلان الاحكام المختلفه انما تتحقق ح **قوله** بساطة الفلك اى لا يجوز اسناد ذلك الاختصاص
الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيما بين المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب
امورا متخالفة الحقيقه **قوله** والا لكان خيرا او شريرا معا لا يخفى ان دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت
مدعاهم لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدره عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير
الفاعل له لا يكون شريرا **قوله** والجواب انا نلتزم التالى هذا على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير
وبالشرير خالق الشر واما ان اريد بالخير من تغلب خيره على شره وبالشرير من تغلب شره على
خيره فالجواب منع الملازمه وما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره **قوله** مقتضى نحيزته النحيزه
بالنون المفتوحه والحاء المهمله والزاء المعجمه على وزن فعيله والهجيرى بكسر الهاء والجيم المشدده
وفتح الراء المهمله وفيه لغات اخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزه
وفتح الراء واجريا بكسر الهمزه والراء وتشديد الياء **قوله** لانه مع العلم بقبحه سفه قيل انما يلزم
السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبه اليه تعالى اذا لم يكن جهة لحسن راجحه كثيره اذ الحكمه
ح يقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى
القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق او الذى جهة قبحه كثيره
راجح **قوله** وذلك لا يبلغ القدره عليه قال ملك بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه
فلو كان القبيح مقدورا على تسليم تقديره تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى الناشى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل
لا من نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكافى فى المقدوريه **قوله** قالوا لا نقدر على مثل فعل العبد حتى لو حرك
جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان **قوله** او سفه حال عنهما اه وفيه دفع لما فى
المقاصد حيث قال عباره المواقف ليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث
فلا خفاء فى شموله المعصيه ايضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح **قوله** او يخلو عنهما الظاهر انه
ادرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه اراد بالمصلحه والمفسده المحضه منهما او الغالبه
فالخلو عنهما يشتمل صورتين كما لا يخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق له لزياده التوضيح **قوله** فلا بد
ان يقال هناك مصلحه ويمكن ان يجاب ايضا بانه يشتمل على مصلحه ولا اقل ان كل يشتمل على المصلحه طاعه
بل هو امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب قوله بل الله تعالى اقدر من العبد هذا الكلام انما يمشى

اذا ثبت ان القدره مقوله على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا **قوله** المبحث الاول
فى اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبه الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم عما من شانه
ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام به وهذا ظاهر اذا ثبت اولا كون
العلم بجميع ما ذكر من شانه **قوله** وكل من فعله متقن فهو عالم لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا قدره
الفاعل انما يدل على انكشاف المفعول للفاعل واما ان للفاعل صفه موجوده زايده على ذاته فلا **قوله** علم
ان كاتبه عالم الكتابه يقال فى عرف الفصحاء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم وهو
المراد ههنا لا الخط **قوله** لانه اوسع من المثلث اى اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لخطوط
المثلث واخوه كان المسدس اوسع منه **قوله** ولا يقع بينهما فرج كما يقع بين المدورات وما سواها قال ملك
هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه فى اول موقف
الجواهر الاول من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف ساير المضلعات يدل على عكس ذلك
فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوته فى المقدار يلزم
خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساويه فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا يتاتى
التطبيق بين ادعاء لزوم الفرج فى المسدسات ونفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبه الى المربع
فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينه ما ذكر هناك بقى الكلام فى ان المثلث يدخل فى عموم ما سواها
مع انه مثل المسدس كما بينا هناك **قوله** والجواب عن الثانى وفى ابكار الافكار ان هذا الجواب لمن يعترف
بان الحيوانات هى الفاعل لافعالها الاختياريه ومن قال انها مخلوقه لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام
والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان تكون معلومه لله تعالى لا لها ولعل
المصنف انما لم يتعرض له لما استذكره من ان الكسب ايضا يقتضى العلم بالمكسوب القصدى كما دل عليه مثال الكتابه
والخطابه ايضا **قوله** لجواز ان يخلق الله تعالى اه انما ذكر فى التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على الاتقان
بنفى جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحاله علمهما والا فلا وجه للقطع به
بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء علمهما ايضا لا نفى فعلهما **قوله** الا انه تعالى قادر اه
قال فى شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقه القدره والاختيار اوكد واوثق من طريقه
الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب للبارى تعالى موجودا يستند اليه
تلك الافعال المتقنه والمحكمه ويكون له العلم والقدره ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم
والقدره فيه فيكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب
بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيترجح طريقه الاتقان على طريقه القدره مع انه كاف فى اثبات
المط ويرد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط بالقدره بان يقال لا يجوز

ان يوجب الباري تعالى موجوداً استندوا اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب

اما ان يكون قديماً او حادثاً والاول بط لما تبين من حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته والثاني ايضاً بط لان

استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلاً على

قادريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا وانحل

قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز ان يوجب البارئ

تعالى اذ يكفي ان يقال من كانه فعله متقناً انما يلزم كونه عالماً اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار

قوله لان القادر هو الذي فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال

والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق بان استلزام

الارادة للعلم بالمراد ضروري ولا فرق بين كون المراد قليلاً وكثيراً كما اشرنا اليه في خاتمة مقاصد

القدرة من موقف الاعراض قوله فعل قليل متقن اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود

السؤال على المسلك الاول ايضاً قوله فالسؤال ساقط عنه اى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة

كالنوم في كونه مضادا للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ابقاء السؤال به قوله الاول انه مجرد وكل مجرد عالم

الاول لاثبات علمه تعالى بذاته علماً حصولياً والدليلان الآخران لاثبات علمه بذاته علماً حضورياً قوله وقد برهنا

فيما سلف على المقدمتين اما على الاولى ففي التنزيهات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض

واما على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل قوله واذا عقل ذاته عقل كل ما عداه

ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولي ايضاً كما ذهب اليه بعضهم او

لاثبات عموم العلم المقتضي لاثبات اصله على وجه ابلغ قوله فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب

تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في اول امور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من

غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي والمراد ان التعقل الماهية

الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد كتبنا تحقيقه في اواخر اول مقاصد العلم من موقف الاعراض

فلنتذكره وعلى هذا ابدل الارادة واما قوله لا نم ان التعقل ما ذكرتم قيل كيف والحضور نسبة بين

الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المعقولات النسبية ولو جوز كون التعقل

نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى يحصل في حقنا دون بعض المجردات قوله لكن

لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير قد يوجه هذا بان العلم مما يفهم بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما

يميزه عن سائر الاغيار ونحن نعلم قطعاً ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور

عنده سواء كان مجرداً او مادياً ليس يصدق عليه هذا المفهوم بل انما ندعي ان عدم غيبة الشيء عن نفسه

ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علماً والآخر غير علم قيل المفهوم من تقرير الشارح

انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى ان يوجد حقيقة

الشيء بدونه بانتفاء شرطه وهو غير معقول قوله فالصواب ان مراد المص لم لا يجوز ان يشترط في حضور

الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور

المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الغرض واجيب بان

الاضافة في قول الشارح حقيقة العلم ما ذكرتموه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها

في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق ويح يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطاً بالمغايرة الذاتية

فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته ذلك

قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة نوقش فيه بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان يكون معلولات له

بل قد يكون معلولاً وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج

اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا قوله واذا علم معا علم البعيد فان قلت

العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصداً ويكون العلم به تاماً بالمعنى الذي تعرفه وح نقول العلم الثالث

انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصدياً وليس فليس بلازم وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث

لهما وهلم جراً لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت فح نقول الدليل الذي ذكر لو سلم دلالته

على علمه القصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت المط قوله وعلم انه موجود وعلم

انه يلزم اه فيه ان الظاهر من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجود

المعلولات الاخر ان فما الحاجة اليه اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم

العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم علم

بوجود المعلول داخلاً في المدعى قوله لكن ما ذكرتم يدل اه دفع لجواب صاحب المقاصد بالكلام في العلم

التام بمعنى العلم بالشيء بجميع ما له في نفسه اي من الصفات التي منها العلية ولا شك ان علم الباري تعالى

بذاته وانه يستلزم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى

بذاته بهذا المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول

المخصوص كان العلم الحقيقي بها موجباً للعلم بالمعلول فهذا ضروري لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو

عين العلة الخارجية يستلزم لعين المعلول الخارجي واما ان صورتها تستلزم لصورته فلا لم لا ذلك اذ

الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على انه علمه بذاته حضوري عندهم ولا حصول صورة فيه

فان قلت ان المعنى يكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد العاقل بذاته لزم كونه علته تعالى معقولة

لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفاً له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المط قلت اجيب عنه

بانا لا نم ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشيء للشيء انما بوجوده له متاصلاً كصفات الحقيقية الخارجة

او غير متناهية كما اذا حصل الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي
فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متناهيا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضي ثبوت الصفة
فيه ظلياً ايضا فلم يلزم كون العلية معلولة اصلا وهذا الجواب غير مرضي عندي اذ لو اعتبر في حضور
الاعتبارات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصولي والحضوري في علم الله تعالى بالمعلومات وعاد ما هربوا
عنه من لزوم التكثر في ذاته تعالى وان التزمه ابو علي دراع اصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض
فالجواب عن السؤال عندي منع ان العلم الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم
العلم الحضوري بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال مع علمها الحصولي هو الممنوع في الجواب
على ان حضور علته تعالى له لا يستلزم حضور علة معلوله لما بعده له تعالى فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم
يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى قوله كالكليات صادرة عنه صدور الكليات عنه تعالى
محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا واما كونها معللة في ضمن الافراد فهو راجع الى
تعلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وبهذا يظهر ان دلالة ما في مسلكي
الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات قوله فلا يوجبان الا علماً
كلياً لعل الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففي مسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته تعالى ومن
البين انه علم جزئي فتامل قوله لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية قد ذكرنا في مباحث العلم ان
مذهب ابي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد
الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات
العلم واما عند غيرهم فلا فينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام وان كانت بعيدا كما نبهت فيما سبق
على مثله قوله قد تناقض كلامهم ههنا قد تعتذر عنه بانهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية
احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات
الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى قوله نعم المفهومات كلها
اورد على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات له تعالى بان العلم نفس التميز او صفة توجبه ولا
شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالجميع الا العلم بالآحاد فيتحقق تميز كل فرد
ولا يجب تميز الكل لا يلتفت لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية يقتضي
التميز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذ لو لم يتميز المعلوم عن ذلك الغير
لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة
والحق في الجواب ان التميز ههنا على الغير الذي هو كل واحد من الآحاد قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته

اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة قوله والمقتضي
للمعلومية ذوات المعلومات قيل هذا يتوقف على ثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية والعلل
المخالف لا يسلم ذلك قوله لان العلم نسبة فيه ان هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذوات كما
تراه الفلاسفة ومتاخر المعتزلة والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى المصدري اعني الكشف والتميز نسبة
وعلى هذا لا يتجه الجواب كما سيتضح قوله والجواب منع كون العلم الخ هذا الجواب لا يناسب ما ذكره
في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرنا هناك فلينظر فيه قوله قلنا
هي تقتضيه الخ قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولا شك في ان التميز والانكشاف
نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم واحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمي الذي
ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء
الى صاحبه اولى واقوم من نسبته الى آلته قوله ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة
نسبة اخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يقال ان الكلام ههنا
مسبوق على نفي اقتضاء ذلك التغاير لجواز ان يكون شيء واحد بالنسبة الى شيء آخر بعينهما
نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد
تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن التغاير متفرع
على تلك النسبة لا سابق عليه كما مر في بحث العلم من موقف الاعراض والمنفي هو اقتضاء سبق التغاير
قوله اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه تعلق علمه بالمعلوم فلا
يقتضي الا مغايرة العلم للمعلوم قوله فان التغاير الاعتباري كاف قيل التغاير الاعتباري انما يكفي في
تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب
الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر قوله اذ قد تحقق النسبة بينه
وبين جميع اجزائه ان اراد النسبة الواحدة يمنعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا باجزائنا
لجواز ان نعلم كل جزء بنسبة متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتامل قوله لان امكان
المحال صح وايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب من الكمال فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص
تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال قوله والا فعلمه باشياء علم جميع الاشياء مبني على ان العلم بشيء اذا
كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء عين العلم بكل الاشياء الا ان الفرق بالعينية في البعض
والغير في البعض الآخر تحكم لا تساعده ضرورة ولا برهان قوله فيكون في ذاته كثرة غير متناهية هذا
انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غيره معلوما له تعالى وقد ادعاهم السلب الكلي اعني لا شيء
من الغير معلوم له تعالى فدليلهم لا يطابق دعواهم ولو لم نذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه اللهم الا ان

يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبته الى الغير واما نسبته الى الغير فيما لا يتفاوت
فلو جاز فى البعض جاز فى الكل وفيه ما فيه فليتامل قوله اذ المعقول متميز عن غيره وايضا يلزم ثبوت
العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره الفرقة الثالثة قوله تفصيلا لا اجمالا
فرتب الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهى اجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على
انه تعالى يعلم تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلم اجمالا وتفصيلا فلذا اعرض عنهما واجاب عن اصل
الاستدلال بوجه لا محذور فيه قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة لا شك ان هذا يستلزم جهل
تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا اكفر الفلاسفة به فلا وجه لنفى علمه بالجزئيات المتغيرة
بناء على لزوم التغير والجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلتزم احدهما
دون الآخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية وان
كان كمالا للوجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركيب
فلا استحالة فى عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات
الجسمانية يحتاج الى آلات جسمانية وهذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى قوله يوجب
التغير فى ذاته من صفة الى صفة هذا انما هو على راى القائلين بالصفة من الفلاسفة وكلام الرازى كما
نبهت عليه فى الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان ابطال التغير فيها تام عند الفلاسفة
ايضا ونؤيده ان المص اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير فى صفة موجودة قوله
لان العلم عندنا اضافة الخ رد هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة
بدون الصورة لزم ان لا يكون البارى عز اسمه عالما بالحوادث قبل وجودها فى الخارج اذ لا وجود لها
فى الخارج وهو ظ ولا فى العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة
الذات واضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهنى وان لم يكن
العلم عبارة عنه وقد عرفت فى موقف الاعراض ما فيه واخرى ان الاضافة موقوفة على تحقق المضاف اليه
بل على امتيازه الذى لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام لا على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو
راى اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين
اذ قد سبق ان علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة فلذا يجوز كونه امرا اعتباريا لا يلائمه ولو سقط
لفظ عندنا لكان اظهر قوله بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز توضيح هذا على ما ذكره الرازى وغيره
ان العلم القديم كالمرآة التى يتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها
واعترض عليه بان اللائح ان العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابى الحسين
حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم لا ينسبون الى الجهل الصانع تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وان كان له وجه دفع سنذكره عن قريب قوله وادراك المتشكل انما يحتاج
هذا الكلام تنزيلى والا فقد صرح الشارح فى مباحث القوى الباطنة ان ارتسام ماله امتداد فى النفس مما
يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مم وتلخيصه ان كون الشىء ذا امتداد انما
هو بحسب الوجود الخارجى وانطباعه فى النفس بحسب الوجود الذهنى فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية
قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد لكن
لا شك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم
واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه
سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم
بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثانى انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه
كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ما سنذكره الشارح بقوله ولتوضيحه الخ مشيرا الى توجيه جواب المشايخ
ودفع عنه الاعتراض المذكور قوله وكذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية الخ فيه بحث
لان الله سبحانه ليس بواقع فى الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه مقارن له كما مر وهذه المقارنة
تكفى فى اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلثة وبالجملة المكان بجميع الاجزاء حاضر عنده
تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكانى وهذا ظ واما الزمان فاجزاؤه
ممتنع الاجتماع فى الوجود وكذا الزمانيات فلا يكون تجتمع فيه فالقول بان نسبته تعالى الى جميع
الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع فى الزمان لا يخلو عن اشكال فالاولى
فى بيان عدم لزوم التغير اصلا ان لا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل ان يترك القياس
على المكان ويقال ان الله سبحانه يعلم ان الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضى والحضور والاستقبال
بل بحسب ذاته ظرف للحادث الفلانى والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا
ام لا وهذا ظ عند التامل قوله قال بعض الفضلاء الخ قال الاستاد المحقق ما ذهبوا اليه من ان العالم
بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافى ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم فى هذه المسئلة
فمنافاة مذهبهم على اى محل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة لا محال لتخليصهم عنها قوله
الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ لا يخفى انه اذا رجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من
الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانتا متغايرتين الا انه لا
يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله فقد
رجع الثالث الى الاول وقد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن
الآخر وانفكاك الشىء عن نفسه صريح فيثبت تغايرهما وهو ظ الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين

لزيادة الاستظهار وشهد به شهادة بيّنة قوله والصواب كما في الاربعين الخ رد عليه بانه يدل
على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوماً
باعتبار مجهولاً باخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من
كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات قوله وقد يعتبر الخ فانه صريح في بيان انفكاك كل
منهما عن الاخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول قوله ورد عليه بانه يلزمه اه قد يجاب عنه بان الثابت
في الازل انه سيوجد زيد فيعلم ح كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم
التجهيل كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به قد سبق هنا المناقشة في هذا التمثيل بوجه وبيان ان انتفاء
لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد بكون العلم بالعلم نفسه
وبوجه آخر فليتذكر قوله في القدم والحدوث اي الازلية والتجدد قوله عالمية تعالى تعلق الذات
قبل المماثلة ان لم تثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق
بمعلوم واحد وان ثبتت بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى مثلا
لعلومنا وانه مح فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا
وفيه ما فيه قوله مثلنا التماثل اه لا شك ان تسليم التماثل تنزل لابطال رأي المعتزلة والا فليس كمثله
تعالى شيء في ذاته وصفاته قوله كما في الوجود قال في حواشي التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود
المشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث
في احوال تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان قيام
علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء
عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق قوله والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية
قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة حقيقية ذات
اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة
الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق قوله وهي اضافة
فيجوز لانا نقول هما صريح فيما مر منا مرارا من ان التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم يكن باعتبار محض
ليس بمستحيل اذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في بعض المواد لا ببرهان التطبيق
بل بدليل آخر قوله والجواب المعارضة قيل عليه التمسك بالدليل السمعي على العلم يستلزم الدور لان
التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم الرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم
على نفسه واعلم ان الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي اوردها ام لا اختلف الائمة فيه فقال
بعضهم تعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان تاويل المتعدد اصعب من تاويل

الواحدة خصوصاً ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادراً قوله وتأويله
بالمعلوم خلاف الظاهر ليس كما ينبغي لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة مجتمعون على ان المراد
من العلم المعلوم وقد يستدل عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر
وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف اي لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بارجح من تاويل العلم
بالمعلوم فكلامه هاهنا مما لا ينبغي بان يلتفت اليه قوله اي على انه عالم الانسب لما سيذكره الآن من ان
حيوة الله تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول هاهنا اي على انه عالم وقادر ويريد بالقدرة
المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء قوله لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي لفظ اما من
عبارة الشارح اورده ما لنص اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال كما لم يذكر المص هذا المعنى الاخير
لانه اورده وحده في اول بحث الكيفيات النفسانية اورد هاهنا معنى آخر تنبيها على الخلاف او على
تحقيق الحق كما اشار اليه هناك قوله ومن المعتزلة انها صفة القائلون بها قدماء المعتزلة المثبتون
للاحوال لا متأخروهم النافون بها والقائلون بان صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية
بها لا ينافي تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق قوله فعليه بالدليل اي فليتمسك بالدليل
او فالدليل واجب عليه على ان الباء زايدة وعليه خبر قدم على المبتدا لافادة الحصر قوله في انه تعالى
مريد قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر
فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قوله وهي
احاطة علم الاول اه اي علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا بالصورة الحاصلة قوله
من غير انبعاث قصد وطلب فالاوامر والنواهي الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن
الاقتضاء العلمي لفيضان الخير في الكل والابعاد عن الشر قوله وابي القاسم البلخي هذا مع قوله فيما يأتي
وقال الكعبي الخ يدل على ان ابا القاسم البلخي غير الكعبي وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم بعض
من المخالفين في عموم قدرته تعالى ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكر
هاهنا يوافق ما في ابكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت
تعدد البلخي والكعبي لتأتى التوفيق بين الكلام اعلم ان نقل الكتاب هاهنا مخالف لما في الاربعين
حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في افعال نفسه عند ابي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه
آمر بها وكما في ابكار الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصفه تعالى بالارادة
شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى
آمر بها ولعل هناك نقلاً آخر منهم اختاره الشارح وان لم نطلع عليه قوله ان ظنه او اعتقاده الخ انما
زاد الشارح قوله او علمه به بناء على ان الظن والاعتقاد مستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه

المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفي صحة المعنى واما
قول المص ان ظنه او اعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم الا ان يخص
بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم **قوله** بالداعية التاء فيه للمبالغة كما في علامة او
للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجيء في كلام الشارح **قوله** زايدة على
الداعي وهي الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض **قوله** وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا
رد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد طرفي المقدور وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج
عن الايجاب **قوله** وقال الكعبي هي من فعله العلم بما فيه من المصلحة المذكور في المحصل وغيره ان معنى
ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فهو رايه
الا في شرح الابهري على انه قد يرد عليه بانه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على تغايرهما
وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير **قوله** فلا بد للتخصيص ولا يجوز
اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زايدة على نحو ما مر في الحيوة لانه ينفي القدرة
قوله وليس ذلك المخصص القدرة اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار
يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة
ايضا واليه اشار المص حيث قال في مباحث الارادة في الموقف الثالث لا اقول لا يكون للفعل مرجح
على عدمه بل لا يكون اليه داع **قوله** اي العلم بوقوع شيء اه اشار بالتفسير الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع
ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل
في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقض
قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب
العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على ان
اصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين
كما سيشير اليه فان قلت مذهب ان العلم بوقوع تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت
معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد
المتساويين كما في قدحي العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب حينئذ وقد ابطل بالدليل السابق
نعم يرد على المص ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا **قوله** فيثبت
صفة رابعة ويلزم التسلسل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين
في وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص ليس
الا الارادة كما سيشير اليه في البحث الثاني فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها عن ارادة اخرى

ويلزم تسلسل الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة
اولا **قوله** فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها اه وان لم يكن لذاتها لزم التسلسل فان قلت وجوب
احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة
فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على التقدير الاول قلنا اذا كان التعلق لازما للارادة
والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسايط كاللازم بلا
واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج
في ذلك الامر خارج عن ذاتها لا ان ذاتها يقتضي التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصة الارادة فلا يجوز
مثله في القدرة وانت خبير بان الكلام ح في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في
الحالين كما مر فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني **قوله**
يدعون الضرورة في استواء الخ فيكون الضروري استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء
نسبته الى ان يترتب هي عليه وعدمه مم والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منع فوقوعه
على ما هو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل على انه تعالى قادر بمعنى
انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا
العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مر اليه اشاره **قوله** اي
الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم وجه تغيير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه تعالى
مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار **قوله** عند وجود المستعد اه اي المستعد بالاستعداد
التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم
جعل ذلك القول ماخوذا قيل ما ذكره كلام تخييلي لا تحقيقي اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعد مخصص
ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل اختلاف مقدمتيه بالايجاب
والسلب ولك ان تقول بترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه
قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فلا يصح ذلك القيل **قوله** والمعدات قائمة بذواتها اي
بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي
لحمل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى
يعترض عليه بانهم صرحوا ان المعد قد يكون عرضا **قوله** لانه خروج عن قانون الملة ولان في جعل
الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا **قوله** والاظهر ان يقال وجه الاخذ الخ اعترض عليه بان
هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا
لا يتصور من عاقل سيما والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ما له

تو هم صحيح في الجملة وايضاً محصل ما ذكره الشارح انه لم يبق لهم القول بان مخصص الحادث بوقته موجود
قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جميع واستحالته مفتقرة الى البيان
فالتزموا استحالته بداهة وبعدا هذا غير مخفي وقد يجاب بانهم لا يقولون كل عرض قايم بغيره حتى يلزم
القول بان ما ليس قايما بذاته قايم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل بل يمنعون بداهة استحالة قيام
العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض ليس نفي بضروري فكيف
حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام
مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما فيما لزم منه الكفر باعتراف الملتزم **قوله** خاتمة في ضبط المذاهب
لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوعب لجميع الاقسام التي ذكرت في الارادة اذ لم يعلم منه
مذهب الكعبي وابي الحسين مثلا ما ذكر انه ذكر فيه مذاهب وقد ابطل الاولين والآخرين والرابع
هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخفى على خفاء ولعل
وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية وهي نفس الارادة عند ضرار القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر
في بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر
سوى معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يتعرض لابطاله لم يبطل واما
اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر في ذلك بعد القول
بالارادة وتعلقها بالذات هين **قوله** ويبطل الاول ما علم انه انما يتم اذا كان مقصودا بالكلية
على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مرارا **قوله** ويبطل الثاني لزوم كون الجماد الخ وقد يجاب عنه
بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال
الاختيارية هي الافعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكروهية في الافعال الارادية
وانه دور الا ان يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم
المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال في شرح المقاصد
الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى
ان قلت خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان في
الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه
تعالى بمجرد ذلك يصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتامل **قوله** انه يلزم عرض لا في محل
اعترض عليه في شرح المقاصد بان صفات الباري تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب
ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية يستلزم التجدد المنافي لذلك القدم واما على
تقدير حدوثها فانكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض **قوله**

وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء قيل لا نم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل
للارادة واختصاص الفاعل بالاثر القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه **قوله** فلا يكون
عله للثبوت قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز
ان يكون منشأه وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات
لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان **قوله** فلا حاجة الى الاستدلال عليه فان قلت
ما فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى
فيهما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع
والبصر كما هو الظ **قوله** وكذا الحديث مملو باشارات وح بانجام لفظ كذا الى ان ضمير مملوء راجع
الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع وكذا لم يقل مملوان **قوله** ولا تاويلا اي لا يمكن تاويل كل من
الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السميع والبصير عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكرنا تاويل الاشعري
السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر **قوله** على مقدمات لا صحة لها اي لجميعها بل الصحة انما هي لبعضها
وهي الرابعة فتامل **قوله** المقدمة الثالثة ان المحل اه ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية
باعتبار الوقوع في اصل الاستدلال الذي اورده لان الترتيب في اصل الاستدلال على عكس ما اورده
فان ما جعله مقدمة ثانية ماخوذ من قوله في الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة
ثالثة ماخوذ من قوله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها **قوله** والعمدة في اثباته الاجماع قال
في شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه اولا يراه حجة اصلا ويعتقد
انه لا يصح في مثل هذا النمط التمسك به وسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كونه
الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المص لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكر سوى الاجماع
حتى ينافي الجواب المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع
ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المص فليتامل **قوله** كيف وحجية الاجماع اي كيف
يعول وذكر التعويل ايضا لا يخلو عن خلل فانما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة في
اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع اه والانسب لقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان
توجه الكلام بان في التعويل على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع
وحجية الاجماع اه واما قوله اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس نصا في اعتبار الاجماع
دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات
دليلهما **قوله** مناقشة هي انه لم لا يجوز ان يكون تفارق الحالتين بالهوية واما تفارقهما بالحقيقة
فلا وجه لتجويزه وان كلام المص فيما سبق مشعر به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع التعقل

فالظاهر ان مرجعهما مختلف فيه فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف ولو جوز تنوع الاثار
مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه في اثناء بحث الكلام **قوله** نفس العلم
بالمسموع والمبصر لانهم لا يريدون بذلك نفي انكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث
المسموع والمبصر بل ثبوت الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون ان هذا الانكشاف ايضا
عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة عليه فالعلم عندهم صفة ان من
التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما
وبه يحصل الانكشاف التام **قوله** فان وصفه تعالى ايضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف
المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام المتمسكون باقوال الانبياء
مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر **قوله** وانما لم يوصف بالشم وقيل
لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الصفات الثلثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين
الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف التام في المسموع
والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام
الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر
للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان
هذا انما يتاتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زائدة فلا يتاتى فان
قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وامثاله له تعالى على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة
في هذا الاثبات مجرد لزوم التجهيل لنفيه وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على
الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات
شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم
وامثاله فليتامل والله الموفق **قوله** خروج عن المعقول قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين
لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبالموجود والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الاتي بخلاف
السامعية والمبصرية **قوله** فان خلوهما عن الادراك بالفعل اه قيل تجويز خلو الباري عن الادراك السمعي
والبصري مع بقاء منشأهما اعني السمع والبصر مذهب ابي الحسين بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا
وجوابه ما اشرنا اليه انفا من ان الادراك السمعي والبصري عند من جعل السمع والبصر صفتين زائدتين امر
وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسين على زعمهم فليتامل **قوله** فانه تواتر انهم
كانوا يثبتون له الكلام اي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما تزعمه المعتزلة ثم انه لا
يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل

بان

بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير
ذلك وتصديقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام
فما ذكره في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له **قوله** انه معجزة
خارجة عن قوة البشر اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال
القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فلم يخلص من شبهة الدور لانا نقول صدق
الحادث انما نعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسه فجاء الدور والمخلص ما ذكر **قوله** كما اذا كانت المعجزة شيئا
آخر ان قلت فح يتوقف على المعجزات واظهارها على ما هو ادنى منه ولا يخفى بطلانه قلت لا اعجاز في الكلام
اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام
اللفظي من عند الله تعالى وتمكنه حصوله باقراره وتمكينه والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة على ما هو
رأي السلف في الكلام اللفظي او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره **قوله** ولا حدث الاخرى في الكبرى
اي حمل تعاقب الوجود المذكور في الصغرى على ان وجود الثاني مشروط بوجود الاول وانقضائه فالتفرع
في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يخفى على من تامل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر
انه مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما اشرنا اليه في اوائل الكتاب فح يكون
مذهبه عين مذهب السلف الذي سنذكره في اواخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر
بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به **قوله** حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم
يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرز بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي
كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه انه
قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم **قوله**
فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر الظاهر ان مراده من كل حرف ما سوى الحرف الاول فانه
غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبلها حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بان لها
انقضاء لا بان لها اول كما في الحرف المشروط مع ان استدلاله ذلك مبني على ان ما ثبت قدمه امتنع زواله
فلا دلالة للانقضاء على الحدوث **قوله** لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى هذا
يدل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث
التنزيهات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة فبينهما تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد
ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله
لا كلام الله وانه كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في ابكار الافكار **قوله**
بل يخلقها الله تعالى في غيره خالفهم الهذيل في نفس كن فانهم قالوا قوله تعالى للشيء كن عرض حادث

لا في محل لان المحل ما بقي على الحال ولو بالذات ولا يكون الشيء من المحال جسما كانت او غيرها
الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف
لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا
القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت
ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك
لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول مع هذا التوجيه تندفع ايضا ما يقال من ان الآية تدل
على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث
وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فتامل مع انا قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوق
الله تعالى قلت ذكر الآمدي في الابكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق
الكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كالاسود ومن خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى القرآن
عن الكلية اي عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او يمنع كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما
لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خلق كلامه اولا في العبد
ثم العبد ظن متكلم تعالى شانه عما يقولون **قوله** كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق
السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا
بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار واما عند الفلاسفة
فهو النفس الكلي للفلك الاعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا ففي قوله
يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ تامل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف
المضاف اي يخلق الله ذوالها لم يتم التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التكلف في قوله او جبرئيل والنبي
عليهما السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف **قوله** يعبر عنه بالالفاظ المتبادر منه هو ان
الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلا
فيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت
بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسي
مدلول اللفظ وان كان لا يخلو عن اشكال **قوله** ونزعم انه غلب العبارات الاولى ان يقول ونقول لان
استعمال الزعم في الباطل غالبا واذا قيل زعموا مطية الكذب **قوله** اذ قد تختلف العبارات بالازمنة
والامكنة والاقوام اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد وقوعه
يكون بارسلنا واما الثاني فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون
بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربي في القرآن وبالسريانية في الزبور

وبالعبرية في التورية وباليونانية في الانجيل ح عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير
قوله والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهي وليس هذا
الكلام النفسي ثم المراد بالطلب ما المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبري واما معناه المتبادر
فلم يتعرض للخبري لانه غير متعين كالطلبي فاكتفى بذكره عنه **قوله** اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه اعترض
عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل
عاقل تصدى للاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على
الشاهد لا يثبت المط وان افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون
مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون علما تصديقيا لا تصوريا في المثال المذكور اذا كان المخبر عالما
بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم
المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني غير
المط واجاب الامام الرازي عن الثاني بان الخبر لما كان في الشاهد مغايرا للعلم كان في الغائب ايضا كذلك
للاجماع على ان ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد
يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب تعالى اذ ذاك
فبما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور في الشاهد وما نقل
من الانبياء عليهم السلام نقل ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات **قوله**
واعترض عليه بان الموجود ح قد يتكلف في الجواب عنه بان هذا اذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان
غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما
الدليل على المغايرة اذا اعتبر في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه
الايمان اما الاول فلانه وعد الثواب بالايمان واوعد العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل
ان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع **قوله** هو ارادة فعل اه
مثل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ يعبر بها عن معانيها
الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير
باللفظ عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما مر نظهر انه قابل للتامل **قوله** وليس يجد عاقل اه ما قلت
يرد عليه انه وان لم يجد عليه لكن يجد عليه ان الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصير سببا
لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للامر به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلاني
لكن اريد منك الاتيان به وانما امرك به لاجله ثم يقول له بمحضره افعل كذا الا يقال ليس ههنا حقيقة الامر
لانا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد

من الفعل في صورة الامر الايمان بالجملة الامرة وبكونه سببًا لما ذكر كونه سببًا له مع قطع النظر عن القراين الخارجية فتامل **قوله** راجع الى العلم القايم بالمتكلم فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزايد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام في خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العلية وهكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل **قوله** ولما كان الحسن والقبح بالشرع هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامي لان شرعية الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما عقليان **قوله** وهو سهو من القلم فان القدرة الخ قد سبق ان للقدرة تعلقًا معنويًا عامًا للكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه وبها تعلق اخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المص حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني لا سهوا اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المص لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق **قوله** ويرد عليه ان ما ذكره اعترض عليه بانه يقتضي ان الرسول عم لم يأمرنا بشيء ولم ينهانا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك اننا مامورون ومنهيون واذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحًا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عم ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطاب عن السفه واما تعلقها بنا صريحًا في ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مامورين ومنهيين ضمنًا وتبعًا **قوله** لان وجود الطلب بدون من تطلب منه شيء محال قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم ان ياتي بالفعل حال وقت عدمه واما لو طلب منه ان ياتي به حال وجوده فلا **قوله** فلا بد في الكلام ايضًا من مخصص فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه **قوله** كتعلق الارادة لذاتها فيه اي تخصيص التعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز في غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها ايضًا ولا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم الترجيح بلا مرجح او الاسباب في الاوامر والنواهي وتعيير التكليف واجبا عليه وايضا يشكل النسخ ويستشير الى جوابها **قوله** فانها تدل على ان الذكر محدث يرد عليه انها لا تدل الا على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الواسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل كاتب فهو كذا **قوله** **قوله** تعالى انما امرنا اذا اردنا الخ فيه سهو اذ ليس نظم الاية كما ذكره المص بل في سورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئًا الاية **قوله** لكونه جزاء له هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الواقع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين اردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعًا في الاستقبال

والواقع فيه حادث فيكون كن مع انه كلام الله تعالى حادثًا سواء اطلق عليه القران او جعل القران حكاية عنه على انه لا وجه لكلكا كما لا يخفى **قوله** اما التاخر عن الارادة الحادثة ان كان هذا الجبائية القائلين بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظ وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها **قوله** فلان التاخر عن شيء لا يوجب الحدوث لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تاخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فليتامل **قوله** والمختص بزمان معين محدث اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي فلان الانتفاء في الحال والاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** الرابع كتاب احكمت اياته ثم قال ابن عباس رد اي احكمت اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع ثم فصلت بينت بالاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر **قوله** وعبر باخرى دلالة الاية الكريمة على كلام الله تعالى قد لا يكون عربيًا ظ فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته على انه قد يكون عبريا اخرى فبضم ان التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود منهما مجرد الدلالة على التغير **قوله** السادس انه معجز الخ للحنابلة ان يقولوا معنى اعجازه انه ظهر في يد النبي عم ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ وانه وان كان عرضًا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازًا **قوله** ولا ارسال في الازل فضلًا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن ان يصار ايضًا الى الحذف اي لا ارسال فيما قبل الازل فح يتلايم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر **قوله** ولا شيء يتصور منهما في القديم للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القران رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** والحق ما اختاره المص لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية **قوله** والجواب انها تدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى **قوله** بنفسه كلامه واحد الخ فيه بحث لان الكلام اذا كان امرًا واحدًا وكان اختلاف العبارات عليها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وساير الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التغيرات بسبب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا ساير الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه تأتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث بحال دون حال وعند اختلاف التاثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب اثرًا فضلًا من كونه مختلفًا وفيه نظر اذ امتناع صدور الاثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لا ان القدرة

مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذكر نفس الذات كما مر ولما كانت
الذوات مختلفة لزم ان يكون ما به القدرة في آثار مختلفة فيلزم ان تكون مختلفة وليس كذلك وايضا كونه
وان تشتمل لهم في القدرة والارادة لم يتشرع باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها
مؤثرة في اثرها قال الآمدي في ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام
وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله ولعسر جوابه
ذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القايم بذاته خمس صفات مختلفة **قوله** فانما هو بحسب التعلق
وهذا التعلق ازلي عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد وطائفة
كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان تو اتفاق ان الانقسام الى الاقسام الخمسة
بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا
وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم
على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعدده الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب
فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة ووجب تعلقه لكل ما يمكن ان يتعلق به قلت
لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب
شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف
واشكال حدوث النسخ لكن المقام بعد محل تامل فليتامل **قوله** فذلك الكلام الواحد اه فيكون كلام الله تعالى
على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل
لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي
للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظ عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتامل
قوله فجاز ان يوجد جنسها بدونها كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك
هو جنس اعتباري بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا معينا تعرضه الاضافات وله
اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره الابهري **قوله** والجواب منع وجوب الاصلح فان قلت سلمنا ذلك لكن
الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل تعالى بان احاط بكل حكمة مما لا يتاتى من القوي القاهر فلعل فيما
فعله حكمة جليلة لم نطلع عليها **قوله** والنقص على الله تعالى محال اجماعا فان قلت لا شك ان عدم ارساله تعالى
نوعا ما الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان
النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار
فتدبر **قوله** ارشاد الى دفعه بقوله واعلم اه لا تحقق ان ظاهر قول المص واعلم اه هو الاعتراض على الوجه
الاول المذكور في المتن وما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص

في الفعل والمتنازع فيه جواز الكذب لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرفه بتكلف الشارح في توجيه كلامه
بتقرير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه ايضا لان
خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا الكلام
عن محل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المص فاعلم بمراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا
على اصل الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه وافاد ظاهره ان لا يكون كاذبا
في كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما دل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله
غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره **قوله** لكان كذبه قديما اذ لا تقوم الحوادث
بذاته تعالى اه المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهري في تقرير
هذا الوجه انه لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولا شك
في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب
قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث
مبناه اعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى
فليتدبر **قوله** واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو
صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع
انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من علم
شيئا اه ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى تمكنه
ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا من علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما علم
وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل
بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق
بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند ويكون بالنظر الى خصوص
الباري سبحانه فتامل **قوله** مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها لانها التي تنتظم بها المصالح الدنيوية والدينية
ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الا منها وقد يقال لما دل الدليل على الصدق الكلام النفسي ولا شك
ان من اثبت الكلام النفسي جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال
عليه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه
وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع
امتناع الكذب في الكلام كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوال دور والاصحاب انما قالوا
بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه

فليتأمل **قوله** فهو تصديق فعلي اه اعترض عليه بان التصديق الفعلي انما ينتهض حجة اذا لم يجز النقض في
فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح الفعلي كما مر آنفاً فلا يتم ذلك الاستدلال ايضاً الا مع القول بثبوت القبح
العقلي وح فليتمسك ابتداء بما قاله المعتزلة اسقاطاً لكثرة المؤنات واجيب بالاصل وجوابه ان حجية
التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقض في الفعل ام لا الا يرى ان قوماً اذا اجتمعوا
عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك
ان كنت صادقاً فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون
الى العلم بكونه صادقاً ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقض في فعله قطعاً كيف ولا شك في الجواب في هذه
الصورة اصلاً **قوله** كعوام الكفار من انكر كلامه ما بين دفتي المصحف واعلم ان الكفار منكرها انما هو
اذا اعتقدوا انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقدوا انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله ومخترعاته بان
اوجده في لسان الملك او لسان النبي عم عليهما السلام واوجد نقوشاً دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من
الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفراً **قوله** فيكون الكلام النفسي عنده
امراً شاملاً للفظ والمعنى اعترض عليه بان الكلام الله تعالى ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما نقرأه كل واحد منا هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبرئيل
عليه السلام وان كان اسماً للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازاً فيصح نفيه
عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
حقيقة ايضاً واجيب بالتزام الاشتراك بين النوع وذلك الفرد الخاص **قوله** مكتوب في المصاحف مقروءاً
لالسن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ
والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظ فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ
يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحداً في المحال كلها ولا يعتبر متباينا الا بتباين الحروف
والهيئات **قوله** فجوابه ان ذكر الترتيب الخ مدفوع القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون
الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة
تكون افرادها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وتندفع ما قيل من ان المراد باللفظ
اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم لغيره عبر عنه بالتلفظ فرقاً بينهما واشعاراً بان اللفظ
الحادث كالشبيه بالمصدر لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث
التلفظ تناقضاً وبهذا التوجيه تندفع ايضاً ما يورد على قوله بحث حملها على حدوثه من ان هذا
الحمل بعيد جداً لان الادلة الدالة على الحدوث انما يدل على حدوث ما يسمى القرآن لا على حادث

بتلفظ

تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان اشياء منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقاً
من ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فليتأمل **قوله** لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
لازمه يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وقد ذكر لان المراد ههنا
نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بالثبوت
ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم مثلاً يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان
لم يكن محصلاً له في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول
لازمه نفي اللازم كما مر في جواب سابع شبه السمنية على افادة النظر العلم **قوله** ومنهم من زاد على ذلك
ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا ما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له
قطعاً بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص
قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات ان اراد واحصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يفد وان اراد واحصر
الطريق مطلقاً فممنوع لان السمع دليل ايضاً وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان الدليل لو صح
لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفته
ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضاً فلا
يتجه لهم بما ذكروه نفي صفة غير السمع بالكلية فتأمل **قوله** فنحن مكلفون الخ هذا متفرع على منع التكليف بكمال
المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظير الفاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف
بكمال المعرفة ممنوعاً فاخبركم انا مكلفون بكذا لا بكذا وح لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل
تحت الوسع فيقتضي قوله اذ هو بقدر وسعنا ان نكون مكلفين بمعرفته ايضاً مع ان التفريع يقتضي عدم
التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عم على شيء منها فتدبر **قوله** كالانبياء والكاملين من
اتباعهم فان قلت قوله عم ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يقم احد بكمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم
صدوره عن النبي عم باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء في التوحيد فتعرف الحق بعلمه وكفى به جل شانه
كسمعه وبصره **قوله** ولكن لا يمنع كثرة الهالكين الخ وح كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض
عين بان يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط الح باقامة
البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عم قدر عوام المسلمين على ما فهموا من القرآن **قوله** وجمهور معتزلة
بغداد ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخريهم
يوافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات **قوله** صفة وجودية زائدة فان قلت القدم
يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي **قوله** كما في

اول الحدوث بهذا انما ينتهض في المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء
والوجود هنا وغايته انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر قوله
منقوض بالحدوث قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف متقدم على موصوفه يكون اعتباريا
ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الآتي هو تحقق الوجود
بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيد النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل قوله لم يكن
الوجود باقيا اي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود
باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء اخر لانا نقول قد سبق في الامور العامة ان العدم الطاري على الصفة
الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا ترى انه اذا اعدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم
يرد انه لم لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ في سائر الاعراض فان قلت الكلام
في بقاء الواجب ولا تجدد لصفاته قلت لو سلم كان ينبغي ان يقتصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان
يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق قوله والجواب ان بقاء البقاء
نفس البقاء فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون بقاء الباري ايضا نفسه واثبات ان البقاء لا يحتاج
في البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل واما ثانيا فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية
زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق
في نظائره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على
كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق دونه كما في ثاني زمان الحدوث ويتجدد
بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل ان دليل النافي يتم الزاما وان لم يتم برهانا قوله ويرد على هذا
الجواب فيه بحث لانه نا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ما تكرر نوعه لا لان هذا
القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانه لو لم يكن
اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء
لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت ما هو المطلوب اعني كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت
لوجودية البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيه الايراد بان خلاصته هو ان ادعائهم وجودية البقاء وانقطاع
التسلسل بكون بقائه عينه يرد به اعترافهم بان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا ويمكن
ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل ان ما تكرر نوعه الخ فاعله
فح يكون اعادة لما ذكره في الامور العامة ويكون فايدة الاعادة دفع سوال متوهم وهو انه كيف يدعي
وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا فاشار الى دفعه بان
تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يرد عليه ان هذا الجواب يرد

دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما
والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول
اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر يكفي لدفع ذلك السؤال فتامل
قوله لزم الدور لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها
في الزمان الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني
فتدبر قوله والجواب منع احتياج الذات اليه ليس هذا اختيارا للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب
المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم
ان الضمير في وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما اشار اليه رح لا الى الذات
والبقاء حتى يلزم ما ذكر قوله معلل به ممنوع هذا التعليل وان قال به القائل بان البقاء معنى يعلل
الوجود في الزمان الثاني الا ان المراد المانع هو الاباء اي ان ما ذكر لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل
بالمقارنة فقط لم يتم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يقول ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لا لامر سوى ذاته قلت لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار صفة
الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وان
كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فلو كان غيره لزم اجتماع
الوجودين وهو بط اتفاقا وتعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على
عدم تجويزهم اعادة ايضا والوجود في الزمان الاول مستغن عن صفة البقاء فكيف يعلل به في الزمان الثاني
مع استحالة تبدل استغناء الشيء بالحاجة قلت لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة
وتعيين ذلك المعنى الى الخارج قوله اثبات البقاء قد يفسر الخ في العبارة مسامحة حيث ذكر الاثبات
وفسره بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا تتاتى على مذهب الشيخ
القائل بان الوجود عين الذات اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني يلزم عين الوجود في الزمان
الاول ومن البين ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا ان يحمل على حذف
المضاف اي لاستمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعي انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على ان
اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار والوجود في الزمان الثاني زائد
على اصل الوجود فكان الاهم ان يتعرض له قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ فيه بحث لان اصل
الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني واما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان
الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما للوجود

في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول قوله لا يبقى
فرق بين معنيين البقاء اي ان الوجه الاول ينفي كليهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذي علل
الوجود بعدم المعاد يجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر ان مراده ان ذات البقاء
امر يعلل به وجود الذات نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتامل قوله
كالعرجون القديم العرجون عود العذق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة قوله فكذا القدم الذي هو
العدم بلا نهاية فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجود به غير تام لنوع احدهما ولو سلم الاتحاد
في النوع فعدم وجود فرد من نوع لا يستلزم وجوده فرد آخر قوله مما لا وجه لصحته لانهما للمتنافيين
قوله اذ مرجعه الى وجوده لان حينئذ في العبارة مساهلة والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود
ليس بسلبي قوله ملك ان الصفات السلبية لا تعلل بالوجود فيكون هذا السلبي او سلبي آخر نفس العدم
لا معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان قوله اذ قد تقرر في الاحكام الخ دفع لما يقال
لعل الله تعالى مخلوقا اعظم منه قوله اذ ذلك يتعدى بالى والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله
ابتنه الشيخ سوق الكلام يدل على ان الشيخ ومن تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات
السابقة وهو مشكل جدا اذ قد يكون معنى الآية كل شيء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات
بل الذات ايضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وجميع الصفات كما ذكره
الشارح قوله بل لا يجوز وضعه ثم لا يجوز ان يعلم النبي عم الذي هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد الابتلاء
وكبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات وحصر فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع قوله اي بقدرة كاملة لان
العمل باليد يشعر بالتكليف فاذا اسند الى الباري سبحانه يراد به الكمال قوله فلبى فلبى يدي مسور الثاني
الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثاني بالياء
الساكن مصدر مثنى مضاف الى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي كما
للاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى اني دعوت مسورا لاجل ما اصابني من الحوادث حتى ينصرني
فاجابني ثم قال فلبى يدي مسور اي فالبا بعد الباب اي اقيم في طاعته اقامة كثيرة
بيل وانما قال يدي مسور لان مسورا اعانه باليد قوله وهو في غاية الركاكة لانه من تعطيل الدلالات
ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كما في الآية قوله عن معنى معقول هو القدرة وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق
فعله تعالى بخلق آدم عم بلا واسطة اسباب والات كما في بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن في ذلك
الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرايط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج
بين النطفتين الحاصلتين من الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا مخلوقة لله تعالى
وهذا الوجه دخل في التوبيخ على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظ في القدرة بلا مرية

وايضا لا يظهر حينئذ وجه تثنية اليد قوله تجري باعيننا قيل المراد به الاعين التي انفجرت من الارض
وهو بعيد قوله انه صفة زائدة الضمير راجع الى العين لا العينان والا لقال صفتان زائدتان كما
قال الآمدي قوله مما لا يلتفت اليه ابطل ما قيل الآمدي ولم نذكر تاويلا صحيحا كما في امثاله مثل وضع القدم
والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما اعيانهما بل اراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورتها
ويقطع مسالتها كذا في المظهر قوله الحادي عشر هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة
بان يونث الحادي لكونها عبارة عن الصفة ولا مسقط للتاء من عشرة لان سقوطها من الثلثة الى
العشرة لما كان علامة التانيث كما تقرر في النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التانيث
التاء في حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد ولمثل هذا يقال في المذكر احد عشر
ثم الاكمل على ما ذكره هو الاستعمال وهو الذي ذكر وجه المناسبة التي اعتبره فالمناقشة فيه لا
تجدي كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه
تفسير بالعارض والا فالاخراج امر نسبي لا يعقل له وجود في الخارج قوله والمراد به التكوين فيكون كلمة كن
مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه بتكوين الاشياء لاوقاتها بالكلمة الازلية هي كلمة كن
ولا نعني بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود ح الى صفة الكلام ولا تثبت صفة اخرى على
ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بلا من كلام العلم والقدرة والارادة واما ما
قيل من انه لا نسلم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى للكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذكر زعم الاشاعرة
النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الا تريد الماتريدية المثبتون له قوله وانه غير القدرة
وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة قوله للممكن ذاتي قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان
الاستعدادي وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وذاتي
بجوابه قوله وح لا حاجة الى مبدأ الخ اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز
عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل
بالمفعول صلاحية تاثيره فيه والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ لتلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب
بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتاز بذاتها عن سائر
الذوات قوله حتى بدت نواجذه النواجذ آخر الاضراس وللانسان اربعة نواجذ في اقصى الاسنان بعد الارحاء
ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل قوله تباشير النجح النجح بمعنى النجاح وهو الظفر
والفوز بالمقصود وتباشير الصبح اوايله وكذلك اوايل كل شيء والتباشير البشرى ايضا قوله والكلام
في الصحة دون الوقوع فان قلت لم لم يقتصروا على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها

كلها سمعيا ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المط فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا قال
المعول عليه من ادلة الامكان المحض ايضا سمعي ادلا وثوق على الدليل العقلي ههنا كما ستقف عليه
قلت لكنه قطعي وليس في ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللهم الا ان يتشبث بالاجماع
قبل ظهور المخالف وبالجملة فما الطريق الذي سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصد الاصلي قوله
فههنا ثلث مقامات المقام الاول في العبارة مسامحة لانه لا يخ اما ان يكون المقامات جميع مقامه او مقام
فقط الاول ينبغي ان يقول المقام الاول بالثاني والثالث وعلى الثاني ينبغي ان يقول ثلثة مقامات قوله ونفاه آخرون
يرد ما ان الدليل السمعي الذي سنذكره يدل على جوازها في الدنيا قوله والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان
لم يكن رؤية حقيقة قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام مثالية لا مثلية اذ لا مثل له قال الغزالي رحمه
وكذا رؤية جبرئيل في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الاتي بالوحي نفس جبرئيل وفيه من
المفاسد ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب قوله عائدة الى تاثير الحدقة ما قلت لا رؤية حال
التغميض مع ان التاثر باق كما ستعرف به فكيف يعود الرؤية الى التاثر قلت الرؤية عندهم هي التاثر
المخصوص الذي لا يوجد عند التغميض قوله وان جهله فانه جاهل اه حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم
انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسئله
العاقل مع ان السؤال متحقق فتعين الامكان قوله وما علق على الممكن فهو ممكن لا ورد عليه انه يصح ان يقال ان
انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع
لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء واجيب بان انعدام العلة التامة على ما علاه
السلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات
وقد يجاب بان المراد بالممكن المتعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا شائبة امتناع لا من الذات
ولا من الغير ولا يشكل في ان امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته
واما ما ذكر من النقض فسيعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى متعلقة بعدم الاستقرار عقيب النظر فمستحال
استقراره لذلك وان كانت استحالة بالعرض ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول
فتامل قوله بل على تقليب الحدقة ما قلت هذا ليس كما ترى لانه ممتنع بالنسبة الى الله تعالى قلت مراده ان
مقتضى اللفظ والبعد بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة الى الله تعالى
فيندفع بحمل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية
ليس مستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح قوله ضرورة مع انه مخاطبه اورد عليه ان المراد
هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم
بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات الحقيقية

فتؤول الى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقية الجزئية ليس بلازم للرؤية اصلا فلا يصح قولهم بل نجوز بها عن
العلم الضروري لانه لازمها نعم يرد ان يقال خطاب موسى عم اياه عز وعلا لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى
مخاطبه تعالى مع ان وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ
غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللهم الا ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر ملحقه
بالضروري كذا قيل فتامل قوله باجماع من المعتزلة لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه
لن تراني اي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة قوله من اعلامه الدالة على الساعة وفي بعض النسخ من
اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وان كان الظ من السياق الموافق للانكار
هي الاولى قوله وايضا قوله فان استقر مكانه فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور
ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا ان نفس الاستقرار علامة حتى لا يلائم
فتامل قوله وفي احد الصاعقة فائدة بهذه المقدمة نظر في قوله وليس في احد الصاعقة دلالة الخ قوله
بل كان يجب عليه ان يردعهم وفي الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عم وعلمهم الخطاء فالحوا
وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى جهرة فطلب الرؤية ليعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم والمعترض عليه بانه
لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الا
يرى انهم بعد ما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان تقبلتم ما
فيها والا لتقعن عليكم وقالوا له بعد ما راوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك
اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمينان
فح لا اشكال اصلا قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره ما قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره عم
بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عم
هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انهم اذا لم يقبلوه عن موسى عم مع تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى
كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تامل قوله فلم يخبح موسى عم في زجرهم هلا اذ كان اخذ
الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عم للرؤية كما هو المفهوم من قولهم فاخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة
قوله والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت مثلا ان المخالف سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس
بمختار المص قوله وجبرئيل البتة لان الرب المضاف وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى ارجع
الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشان ابراهيم عم قوله والا لزم الاضمار في الكلام
بان يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل
من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار
الجبل من حيث هو اي من غير تقييد حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السابق

واللاحق قوله فهو دليل على جوازها بمعنى انه لا يدل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكانها لو لا انها

اذ لو امتنعت يصرف الادلة عن ظاهرها والاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة

السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال

على ذلك الجزم قوله ولهذا تميز الطويل من العريض يرد عليه ان تميز احدهما من الآخر ولو باستعمال البصر

لا يستلزم رؤية الطول والعرض الا يرى ان تميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعا

وان اراد التميز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التميز بمجرد استعمال

البصر من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتميز الاعمى من الاقطع من حيث هي كذلك لا يحتاج الى معاونة

العقل وراء المعاونة الاحساسية وانت خبير بان الكلام في ثبوت الفرق فتدبر قوله لزم قيام العرض

الواحد بمحلين مع هو يح فان قلت لعل الطول جزء خارجيا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف

به المثبتون له واقتضاء اصله فيعود المحذور نعم يرد عليه ان اللازم قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون

كل منهما محلا له على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض ههنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل

واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا اعلم من الشق الاول قوله

لما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما صرح به وبطلان تعليل

واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بهذا المعنى كيف قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة

فيه انه لا يمنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزءا من العلة التامة وان لم يكن جزءا من المؤثر في الوجود

لان التأثر صفة اثبات هذا مسوق للكلام على حسب ما فهم من قول المص وهو غير جائز لما مر والا فالعلة

ههنا ليس بمعنى المؤثر فلو قيل لان الرؤية لا يتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام

قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو

اللون الساتر لها فلا بد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى مع قوله وان لم يخطر بنا لنا شيء

من الاعراض قد يمنع ذلك خطور معنى الطول الذي هو معنى وضعي ضروري والمدعي انه المقدار والحق

ان المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض

من قبيل المجاز في الاسناد مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر

للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض

بالبال لا ينافي رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تميزه عن الجسم فالاظهر ان يقال نحن نجزم بالطول

وان فرضنا عدم ما يقوم به مطلق سوى اجتماع للاجزاء فتأمل قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام

العرض الواحد فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرط قوله والا لقام الخ مم لان لازم الشيء

لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء قوله والا لقام الخ فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع

والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس شرطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع

وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهري شرطا لوجود الامتداد العرضي ويكون المراد هو العرضي فقط قوله

لا حاجة به الى علة اي علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود قوله اي متعلق الرؤية امر موجود قيل القول بان العلة

هي الموجود ينافي ما سبق من انها الوجود واجيب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شيء

عندنا نفس حقيقته فلا منافاة قوله بل نقول صحة رؤية ما صحة ان يقال بل ليس واحدا بالنوع ايضا ولو سلم

فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ قوله الا انه هوية ما فان قلت فح يلزم اشتراك التعرض لرؤية الجوهر

والعرض اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت

قد سبق مرارا ان مثله من باب تعيين الطريق عند المص وليس بقادح في صحة الدليل قوله حتى لو سلمنا الخ

فيه ان الشعور بالشيء لا يستلزم دوامه قوله وكذا المذكورة ا هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان

المذكورة مما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية ثبت مدعاه فان قلت رؤيته مذكورية غير

رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو سائر رؤية المرئيات فتأمل قوله

والجواب انا قد بينا اه قيل لفظ انا قد بينا مفقودة في اصل النسخ ولا حاجة اليه بل هو محل المنافرة

بقوله والا لصح مع انه لم يبين ذلك وانت بانه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من انا نعلم

بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله والا لصح يجوز ان يكون داخلا في المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما

اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة اصلا قوله وقد ابطلناه ايضا فيه ان ذكر الابطال كان على تقدير

كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية قوله ليس الحدوث هو العدم السابق الا ان يقال

ولا المجموع الوجود اللاحق العدم السابق بقي ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود

لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوقية بالعدم شرطا قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا ليس

اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد

الاوضاع حسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي لفظ الوجود وهو المشترك بينها اي

تطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء تلك الوجودات من قبيل

الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظايره قوله انما هو باعتبار ما صدقا عليه يعني ان

ما صدق عليه احدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المص فيما سبق وان رده الشارح فيه ولذا لم يتعرض

للرد ههنا وساير الكلام على مراد المص قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا فان الامر المشترك بين الجواهر

والاعراض كالمقابلة والتحيز ونظايرهما معلل بالوجود المادي لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب

فلعل المرئية كذلك قوله لكن لا يكتبس على الفطن المنصف قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا

من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة

لا تقتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية **قوله** وفي هذا التزديد تكلفات اخر اه اذ اشارنا
اليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر
والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً
واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا يقتضي اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في صحة الرؤية وانما هو امتناع تعلق الرؤية
بما لا تحقق له في الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية فقوي دفعه بحث اما اولاً فلان صحة المخلوقية وان كانت
اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به
من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعلل الا
بالذات واما ثانياً فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئياً كما يقتضي كونه من الامور العينية لا من اعتبارات
المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقاً يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة
لا يكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له واما
ثالثاً فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر فكيف يكون علة لها واما رابعاً
فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل فان الاعراض لا تمس لها الا تبعاً لمحالها ويمكن ان يقال
النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتامل **قوله** ويستعمل بالى اه فان قلت قد يستعمل
النظر بها كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظ الى في الآية
الكريمة ليس صلة للنظر بل لبيان المدة **قوله** على وامق يقضي نحبه عليه اي قتله والوامق من المقة وهي المحبة
والهاء عوض من الواو وقد ومقه يمقه بالكسر فيهما اي احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف
يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه
للمصير اليه بعد ما ثبت ان الكناية عنه بزعمه معنى حقيقي للفظ ان قلت العشق فرط الحب لا نفسه قلت درجات
الحب متفاوتة والعشق درجة منها **قوله** فوجب حمله على الرؤية اه فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى
ألا الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله مع انهم يرون الجنة والنار
ومواقف القيمة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور لانهم لا ينتظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام
ورعاية الفاصلة او الحصر ادعاء يعني ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله
كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يريدون الا الله تعالى **قوله** ببيض لا يرهب النزال الى سيف لا يخاف الحرب
واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازي بان فيه خطاء من جهة اللغة اذ لا
خلاف الثقة بل يقال كفرها **قوله** بما اعيى النطاسي حذيما اي عجز عن العجز والنطاسي يروى بفتح النون في الاصل
كل من ادق النظر في الامور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي ابن حذيم

رجل مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه **قوله** والجواب ان انتظار النعم
اعترض بان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يفعل في الآخرة لانها دار خوارق العادات
على ان الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يمكن الوصول الى المنتظر مقطوعاً ورد بان الآية مذكورة في معرض البشارة
وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يفارقه الغم في العادة لشدة الرغبة عنه الا يرى انه تعالى لم يرغب
عباده الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران وان كان يجوز عقلاً ان
يجعلها عليهم برداً وسلاماً والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الوعد صدقاً
فلا يناسب البشارة **قوله** الموت الموت الاحمر يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الاول بالراء
المعجمة قيل هو حيوان بحري يشق موته والظاهر انه على الاول بها ايضاً من الحمارة وهو الشدة وقيل هو علم
بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول اقرب كما لا يخفى **قوله** وشعث ينظرون الى بلال اه الشعث
جمع اشعث وهو بمعنى متغير الرأس وبلال بن حمامة مؤذن رسول الله عم والبلال ايضاً كل ما يبل به الحلق
من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر **قوله** ولا يمتنع حمل النظر
المطلوع فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية سقط الجواب المذكور
واحتيج الى جواب آخر وهو ان يقال كون الى اسماً بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه لا شك في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرآن الاول
والآن بل اجمعوا على خلافه **قوله** الى جهة الله تعالى الاضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى **قوله** والرؤية
لا ينظر اليهما اي فكذلك الكيفية القائمة بها **قوله** والشزر والازورار الشزر النظر بمؤخر العين غضباً او الا
زورار العدول عن الشيء **قوله** ولا ملزومها ولو سلم فلا نفيد لعدم تصور التقليب في حقه تعالى **قوله**
لا يجدي نفعاً ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير مهم اذ كون
المجاز راجحاً انما هو عند الاحتمال ثم ان تقليب الحدقة غير متصور في حقه تعالى فتعين ان المراد في الآية
الكريمة المعنى الاخير اعني الرؤية **قوله** لم يصح من العرب نقل عنه ره ان الاظهر ان يسلم هذا ويقال معناه كذا
لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون **قوله** فوجب المصير الى المجاز المتعين قيل فيه تامل
لان الرؤية انكشاف مخصوص في صحة انكشاف مطلق يجوز ان يتجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع
عند المعتزلة ايضاً وايضاً يجوز ان يكون التجوز في النسبة اي يتجوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبته
الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز **قوله** فلا يكون مراداً في الآية لانها واردة لبيان
النعم وبه نظهر ان التقليب المطلق ايضاً غير مراد دلالة للنعم فيه فتعين ارادة التقليب مع الرؤية
بخصوصه وانه مجاز **قوله** بل وفي صحته ايضاً اورد عليه ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر ان الدليل
النقلي لا يفيد القطع في العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق في آخر الموقف الاول ان المراد

بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله سبحانه كذلك فان العقل يجوز
ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفائها اذ لا وثوق على المسلك العقلي في
اثباته قوله ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين يعني الاجماع الواقع في النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع
في العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين والاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه
الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القطع اتفاقا صرح به
في فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة قوله الاولى شبهة الموانع لا خفاء ان الاظهر
ان يقال شبهة الشرايط لكن نظر الى انما شبهتها شبهة من عدم المانع الذي يستلزمه تحقق الشرايط
مابينها بالمعنى اللغوي قوله ثمانية امور اي شرايطها على ما ذكره المص هيهنا ثمانية والا فالتحقيق انها
عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرايط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها
ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة في الحالين لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط
الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فح يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان
رؤية كل يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية
الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكر هذا وفي رؤية كل واحد من الذرات
ولو عند الاجتماع كلام سنطلع عليه قوله والا لكون الشيء الى الادنى ان يعد هذا شرطين وكانه اراد
الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه في بيان الشرايط بعد صحة الرؤية في ذاته قوله كما في
المرئي بالمرآة اه قد مر انه مبني على ان صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فالمرئي بها هو الصورة وقد
سبق دليله ومقابل الابصار لما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل المحاذي القايم بنفسه
بعيدا جدا قوله وهو الجسم الملون اه اي باللون القوي فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون
ما قوله مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة ادراجه مع عدم اندراج شيء من باقي الشروط فيه غاية الامر
غاية البعد لا يخلو عن تمحل كما لا يخفى قوله وصح الورود اي مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت
ان المعدود من الشرايط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية قوله حاصلان الآن فيه منع لانا نعني السلامة
حضوره قوة مشروطة في الابصار فلم لا يجوز ان لا تحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى قوله لانا نقول نفرض اه
وايضا نفرض سطح المرئي منحنيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور
كشكل نصف قالب اسطوانة او شكل مقعر تقعره الى محاذاة الرائي وح يحصل ان لا يرى اصغر مع
انه خلاف الواقع قوله راس مخروط متوهم القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا
يكون المخروط الشعاعي امرا متحققا بل هو متوهم قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية هنا ايضا يدل على

انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في اغلاط الحس يدل على انها
انما تعدم عند انعدام الرؤية حقيقة فالتنظر فيه قوله لان رؤية كل منها او بعضها اه فيه بحث لان المرئي
عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى المذكور ويحققه ان المانع
من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع بالاجتماع
نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل يستلزم ما لرؤية كل في محل المنع فليتامل
قوله وهو بط قطعا والا لكان يجب ان نرى الجسم في القرب ضعفا ضعفا او اكثر وهو خلاف الواقع قوله
اي منقوض اه الظاهر ان المراد به النقض التفصيلي اي منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي ان
اللازم بط مستندا بلزوم مثله في الجملة العاديات مع انه سفسطة قطعا لكن فيه بحث لجواز ان
يريد المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما في الظن وح لا يرد النقض بالعاديات ولا تجوز نقيضها
تجويز الطرف الآخر في الظن بل الجواب ح منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا
الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها يحتمل معنيين احدهما تجويز ثبوتها في الواقع
ونحن لا نراها والثاني تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول بشرط اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني
عقلي للشركة في تمام علة الرؤية فاذا لم نر احدهما مع تمام علته لم نر الآخر والظاهر ان هذا هو مراد المستدل
فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول
ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني متأت ايضا اذ لا سفسطة في نفس الامر
بجواز ان لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في نفس تجويز نقايض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز
في الصورتين فليتامل قوله لوجب ان لا نجزم به اه اعترض عليه الابهري بانه لا يلزم من كون نفي الشيء مستندا
الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز ان يوجد طرق شتى لحصول العلم به بكل
من تلك الطرق كشف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار
ماخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك الماخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان لا نجزم بعدمها من
طريق آخر قوله ولانه يحتاج الى ان يكون نظريا ان قلت لجواز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلا يلزم النظر به
قلت هي ليس من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرار المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات
الخاصة اي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل اهل عادة حتى العوام والصبيان بعد تسليم لا لقدح
في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا
الفطرية القياس فان رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس يرجع الى الوجه الاول او الى الاعتراض
بجواز ان يكون الحكم ضروريا ولميته نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر او
بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان لميته نفس الحكم العقلي فذلك يقتضي نظريته وان

على انه ح

كان المراد لميته متعلق الحكم اعنى انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله سبحانه اياه وليس المذكور فى البيان هذا فتامل **قوله** غير ماهية الرؤية فى الشاهد الاولى ان يسلم الاتحاد فى الماهية ويجوز اختلاف الافراد بحسب الهوية اذ على القول بتغاير ماهيتى الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقول نزاعنا انما هو فى هذا من النوع من الادراك لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى
قوله كما وقع فى بعض النسخ لعل منشاء الغلط توهم ان الشبهة الثانية المقرونة بثلث ايات ثلث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة **قوله** فى اثناء المدايح لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شىء وكيل مدح وما بعده اعنى قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت ما الدليل على ان المذكور فى اثناء المدايح مدح قلت هو انه لو قال قائل زيد فاضل عالم ماكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله ماكل الخبز نفى بخس الكلام فعلمنا ان المذكور فى اثناء المدايح يجب ان يكون مدحا **قوله** وما كان من الصفات الخ فورد شبهتهم اولا على ما زعموه من ان التمدح بنفس نفى المرئية ولا شك ان المرئية بنفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التاثير وسيقف فى تحقيق الجواب على ان التمدح راجع الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح **قوله** ثم نقل الى الرؤية المحيطة لقولهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة التى بينه وبين الشىء حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشىء الذى لا يكون فى جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ **قوله** عكسنا القضية اى ندعى ان الاية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم **قوله** فالمعنى لا تدركه بعض الابصار اى يستقيم اذا كان الشأن المهملة مرادفة للجزئية وكونها فى قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس فى حيز النفى يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاءنى الرجل وايضا احتمال العموم السلب بسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لا يندفع الاعتراض اذ يصير الاية حجة لنا البراهمة حيث يرجع قيد البعضية الى النفى كما رجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل **قوله** فانها سالبة مطلقة لا دائمة وما استدل به على بقاء انها دائمة من ان ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فجوابه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا فى العرف بحسب معناهما قضيتين بل لهما محامل بحملهما المستعمل حسب ما يريده **قوله** فاين الدليل عليه ان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما دل على التمدح بنفى المبصرية لا بنفى الرؤية والفرق قد تبين من الجواب الاول **قوله** لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح فيه نظر اذ الحق ان امتناع الشىء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد فى القرآن العزيز التمدح بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى **قوله** اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو لغرابة عما هو اصل الممادح والكمالات اعنى الوجود وجوابه ان المدح

بجهة لا يقتضى الكمال من جهات آخر وكذا النقصان من جهات لا تنافى المدح بغيرها **قوله** وانما المدح فيه للممتنع اعترض عليه بانه يصح ان لا يزول عدم الرؤية لان زواله به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى فى الاخرة والجواب ان ذكرتم راجع الى الصفات والتمدح بنفى الرؤية راجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها **قوله** لولا انزل علينا الملائكة الاية قيل لو للتمنى لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا للولا ان لو للتمنى لا يطلب الجواب بل الانظر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا فى هذا القول وليس بشىء لانه يقتضى ان يكون لا زائدة ولا ضرورة الى ارتكابه فلو كاحرف التخصيص اذا وليت الماضى كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث **قوله** وجازاهم به فى الحال اى عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الايات امتناع الرؤية فى الدنيا ولا نزاع فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع فى الاخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه اذا سلم دلالة الايات على امتناع الرؤية فى الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت فى الدنيا امتنعت فى جميع الاوقات لان امتناع الشىء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان **قوله** لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض **قوله** كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا لا يخفى ان نظم هذه الاية نظير فى التابيد ولا يخفى انهم يتمنوه فى الاخرة علم ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فيمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية يحل ما على الكلام الان يقال التابيد الممنوع دلالة لن عليه هو التابيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتامل **قوله** او يرسل رسولا ليس بهذا تحكما فى الحقيقة ولذا لم يورده المص بكانه قال حصر التكليم الحقيقى فى الاثنين **قوله** لم يره فى غيره اجماعا قيل حصر التكليم فى الامور المذكورة انما هو فى دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل فى سبب نزول الاية ان اليهود قالوا للنبى عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلمه موسى عم ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى تحصل لك ذلك فقال عم لم ينظر موسى عم الى الله سبحانه فنزلت الاية لتصدقه عم فتامل **قوله** والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية بل ينبغى ان يحمل عليها التصحيح جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا فى تفسير القاضى وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد ان يخرج شيئا ولو حمل الوحى على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكليم من وراء الحجاب ان يسمع شيئا ولا يرى منه كلام الله سبحانه بلا اكتساب لمن كشجرة موسى عم فى الوادى الايمن فيطلع فتما لا ارسال الرسل والوحى فان الوحى يكون بالالقاء فى القلب اما فى اليقظة او فى النوم **قوله** غير معلومة للبشر اى فى الدنيا وهل يعلم فى الجنة

بعد روية فيه تردد قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة اه يرد عليه انا لا نم ان معلوم كل احد ما ذكر ثم ومن
اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها
فالاولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهوري كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثالا من الاول لان
الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه
خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافة
انما هو التنبيه على انها لا تختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصح التمثيل بل بنفس النسبة وذلك
بجعل الاشارة الى الخالق والعالم والقادر ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل بمعروض النسبة وكانه
مبني على ان المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم ان يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد
لا يحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا
بمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير مع بها قوله قال الامام اه المقصود من نقل
كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها قوله لا يوجب
العلم بالحقيقة المخصوصة لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول
معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام
في ساير الصفات قوله على ان كما اه التجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا اورد المص لفظ على واشار اليه الشارح
بتقرير بدل قوله الثاني كل ما نعلم منه اه يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من
يقول لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية
هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون
امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لا على ان التشخص لا يعرف
بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود بحيث
كونه عالما وقادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات قوله لا يمنع بصورة الشركة فيه وكذا يحتاج اه
اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الواحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة
ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان
كان المفروض محالا قوله الجواب منع حصر المدارك اه منع الحصر انما يتم بجعل البداهي بمعنى البداهي
بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتامل قوله
في ان افعال العباد الاختيارية اه لا خلاف في ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما
هو المشهور ولا في ان الكلام اللفظي القائم بالنبي عم على تقدير حدوثه مخلوق له تعالى ايضا اما عندنا
فظ واما عند المعتزلة فاما بنفي اختياريته او باستثنائه عن الكلية كما مر في بحث الكلام ثم ان البحث

لم الحيوان انا العجم ايضا كما صرح به في ابكار الافكار والمنقذ ولما لم يكن للنزاع في افعالها الاختيارية كثير فايدة
لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد قوله فاذا لم يكن هناك مانع اه ما قلت هذه الشرطية مستدركة
فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة في العبد لا
مجال للمانع اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع اه متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى
بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن مانع لصدور الفعل عن العبد اوجد تعالى
فيه فعله مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا لا استدراك فتدبر قوله وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري نقل عليه
ثبوت القدرة انما نعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين علم ثبوتها
ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليس
بالاثرين للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون
غيرها وان لم تشهد بتاثيرها كما سيصرح به قوله اي اكثرهم احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن ابي
الحسين ايضا كما يقتضيه سياق كلام المص وان كان محل بحث قوله بلا ايجاب بل باختيار لا خفاء
في انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهبي المعتزلة والحكماء لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى
والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء
على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرايط
من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام
الشرايط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين
كما سلف وههنا احتمالان آخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب
من التعلق الذي يجوز ان يوجد له تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل
بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد
الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تاثيرها في الفعل حتى تكون قدرة العبد كالالة
لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ويندفع
الاعتراض على القاضي بانه لا معنى لنفيه كون قدرة العبد متعلقة لقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من
الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختياري كما يفهم من الضابط المذكور ايضا
ويدل عليه تنصيص الآمدي في الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح
المص بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى
قدرة العبد عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بها او بالايجاب قوله وجوز اجتماع المؤثرين على
اثر واحد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى

صارت المجموع مؤثراً في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الالة
وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قوله
بصفة اى بكونه طاعة ومعصية يرد عليه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقة لما
امر الله تعالى او مخالفة له فلا وجه لجعله اثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها
الى قدرة العبد لكان العبد موجداً لبعض الاشياء وهو بعض مذهب الاعتزال ويحتمل ان يقال
كون الفعل طاعة او معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسب الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها قوله
وقالت الحكماء والامام الحرمين اه قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد قوله ان المؤثر اما قدرة الله تعالى فيه بحث لان الترديد اما في المؤثر القريب في
الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان
القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل
وان كان القديمة وجدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق
بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضاً نعم لو ذهب
المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضاً لكن لا بطريق الاختيار المستلزم التسلسل بل بطريق الايجاب
لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم
والله اعلم قوله وهو مذهب القاضي قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى
اى باثرها وتشبيه هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المص ضبط الاحتمالات العقلية
ومذهب القاضي مندرج فيما سبق الاخير مما لم يذهب اليه احد الان في الانحصار فيما ذكر بطلا والجواب
يحتاج الى ادنى عناية تشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احديهما متعلقة
بالاخرى ان يكون احديهما فقط متعلقة بالاخرى اى لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقاً لهما فالنفي
الذي هو مذهب القاضي راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد على اصل
الفعل تتعلق على اصل الفعل ايضاً ابتداءً قوله لما مر من شمول قدرته فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر
شمول الجواز لا شمول الوقوع اعني ان يكون الكلام اوقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم ان شمول الجواز انما يستلزم
شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جواباً عن قول
الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى قوله لوجب ان
يعلم تفاصيلها قيل هذا الدليل ينفي الكسب ايضاً لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم
وهو الصدور بالقصد والاختيار ودعوى ان القصد الاجمالي المسبوق بالعلم الاجمالي كاف في الكسب
دون الخلق يحتاج الى البرهان واجيب بان القصد الاصلي موجب للعلم دون الضمني فالمشي الى موضع

مثلاً مقصود بالقصد الاصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف حركات الفضلات المقصودة في ضمن
المشي وقصد الايجاد اصلي كلياً بخلاف الكسب قوله مما اتى به ممكن لفظ من ههنا بيانية كما في قول الشاعر
وليست بالاكثر منهم حصا فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في فعل التفضيل قوله والاختيار ان جر عطفا
على القصد فمنشؤ وظاجر الوقوع ولاجل لغو متعلق به وان رفع بالابتداء على ان يكون بتاويل القصد فخبر
الوقوع قوله لاجل القصد قوله فلان النائم قد يفعل باختياره هذا على راى من لا يجعل النوم ضداً
للقدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الان ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد
للعلم فكيف يحصل فعله اختيارياً قوله ولا شعور له بها فان قيل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور
بالشعور فضلاً عن دوامه اجيب بانه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول
الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر والمحرك للاصبع بتأمل في تفاصيل اجزاء عند
الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه لو تم يندفع الاعتراض في صورة
النوم قوله قوله فينسد باب اثبات الصانع سيذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي
الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع لوجبه لا يستلزم جواز وجوده
الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب قوله ويكون الفعل عنده واجباً لا خفاء ان مجرد كون
المرجح من غير العبد ينفي اختيار فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذكر قوله ويكون الفعل عنده واجباً
لكن لزوم كونه اضطرارياً لازماً يحتاج اليه فلذا ذكره اولان الاستقلال الذي يدعونه يقتضي ان العبد
يتمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لا انه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تعالى
خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا باختيار ينفي ايضاً الاختيار فلا
حاجة الى نفيه تامل قوله لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد
الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا
نفيه ان العبد ليس بموجد لافعاله قوله واورد عليه ان هذا اه فيه بحث لما سيصرح به من ان
هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح في
الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى
ويمكن ان يتعسف في الجواب بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون انا اخطانا في
دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية افعاله وهذا الدليل
يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون بانا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها
اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال التعبير العسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في بعضه كما سلف
فكانه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعي لزمت على تقدير كفاية

نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها ح ايضا فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا ثم قوله
في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد عرفت ان سياق الكلام على
ارادة الداعي من المرجح في اصل الدليل فتامل **قوله** بل ينتهي الى مرجح قديم فيه بحث ان المراد بالمرجح
القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا يلائم السياق اذ قد تحقق با عبر اذ ان
مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري **قوله** بل عن غيره فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح
عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بلا لزوم
التس في قولهم حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث
يستند الى النار الحادث بالايجاب ذكر مهنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف
الخصم بصدوره عن غيره فتامل **قوله** يطرق اليه شائبة الايجاب يعني فلا فرق ح بين افعال الله تعالى وافعال
العباد في الاضطرار نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدوره المرجح عنه تعالى والعبد
ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل واجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن
لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما مر مرارا وقد لا
سبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور مثل في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها
مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتامل **قوله** واعلم ان هذا الاستدلال لا حاجة الى
هذا الجواز ان يعم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد
محض خلق الله تعالى ووجب مقارنته لفعله لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار **قوله** انه لا ارادة منه
فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجواز ان يكون منه
لا بالاختيار ولك ان تقول سيصرح ان الفرض في هذا المقام سلب الاستقلال وحاصل على تقدير
صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله لا ارادة منه انها ليست منه بالارادة فح يندفع
البحث **قوله** كما هو مذهب الاستاد وامام الحرمين عدم الاستقلال عند الاستاذ ظ واما عند امام الحرمين
فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام
الحرمين بحث يظهر مما مر فراول المقصد فليتامل **قوله** ثم حيا بالوفاق اي في نفي الاستقلال ولا مرحبا
باسناد الايجاد الى غير الله سبحانه **قوله** عند حصول الارادة الجازمة اي مع اعترافه بانها من غيره وكذا
الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل بان العلم
مخلوق للعبد **قوله** فكسائر العاديات قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب
اليه المعتزلة لا لايجاب العادة وذلك لان قسم العادة الى موجب وغيره لم يعهد عن احد ولا جهة له ايضا
والجواب اما اولا فلجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات اي جميعها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي

وانتجاه السؤال لا لانها من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح
العقلي في نفس تركهما وهو الذي يمنعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عز من
قائل ما يبدل القول لدي ما زلت دوام الترتب واكثريته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب
العاصي منها قلت لا كثرة بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي وان كان بالنسبة الى المذنبين من اهل الايمان
هو العفو على ان كون عقاب العاصي من العاديات على تقدير المعاملة بالعدل واما اذا عومل بالفضل فلا
قوله ودواعي للعبد الى الفعل واختياره فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا منشاء له عند الشيخ الاشعري
على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد والاشبه باختيار آخر وتس فلا معنى لجعل
الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب لمذهب الشيخ ان يقال التكليف والبعثة
مثلا لا يكون معدا للعبد لتحلي الداعي والارادة فيه وتيكس حمل عبارة المص على هذا لكن عبارة الشارح يأبى عنه **قوله**
واعترض بان العلم تابع اه قد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد
يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع
عليه فيما لا يزال والا انقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام
المسبب للسبب لا عكسه برد الاعتراض **قوله** واذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه ويخصص بهذا
القيام هو ارادته تعالى فالعلم تابع للارادة لا بالعكس **قوله** وما اراد عدمه الخ مهنا وسط وهي ان لا يريد
الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي ثم الاولى ان يقول ما لم يرد وجوده
لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا والا كان متحددا **قوله** يرد عليه
النقض بالباري تعالى لان ما اراد الله تعالى من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة ووجب بان
وجوب وقوع مراده تعالى بارادته لا ينافي قادريته واما عند وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة
الباري فمناف لقادرية العبد وانت خبير بان الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك
فالفرق ح محل تامل الا ان يلزم التس في التعلقات كما مر غير مرة **قوله** الثالث الفعل عند استواء الداعي
فيه بحث لان طريق الاستدلال لابي الحسين وتوابعه وغيرهم لا نقول بتوقف الفعل الاختياري على
الداعي فلا وجه فيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال بعض توابع ابي الحسين في وجوب الداعي يخالف في ضرورة
البحث والالزام عليهم فتامل **قوله** والحل ان وجوب الفعل هذا الحل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث
لان شيئا من الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية **قوله**
لانه تعالى اخبر مما به لا يؤمن ليس قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز ان يكون
صليها للفسق على انه يحتمل ان يحمل الايمان المنفي على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لا يؤمن
اصلا من خبر الرسول عم واسناد الاخبار الى الله سبحانه لان الرسول عم ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى

قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلاف ضروره وانه يح لا يخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه
خلافه ليس بمحال لا يرى ان من اعتقد ان العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده
اليه ولا استحاله فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحاله فيما نحن فيه انما نشاء من خصوصية
المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو يح بالضروره وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف
على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على
ثبوته في القلب فيلزم من وقوع المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه قوله ولا ان هذا الخبر مما علم
ابو لهب بحيثه قيل لا شك ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه
فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المط ههنا ولعل هذا هو وجه التامل ولكن
ان نقول لا نم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان
المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به ما لم يكن كذا لم يكلف يلزم ان لا يعاقب والقول
بانه التكليف ولا كاف لا جهة له لان الساقط لا يعود ملت المكلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل
لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالي الذي امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فمحتاج الى البيان
فليتامل قوله التكليف واقع بمعرفة الله تعالى فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى
ولا شك ان الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالمراد الا مردود فتامل قوله
الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد لما ثبت بالدلائل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل
هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي وجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا
لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة قوله عملكم مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدريه للاستغناء
عن الحذف ولو جعلت موصوله تم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع
والحركات وغير ذلك مثل على تقدير جعل ما مصدريه ايضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم
والا فالعمل بمعنى المعلول وهو تصديق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد
عليه انه لا اضافة في الاية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا
بمعنى المعلول الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر قوله فيلزم مقدور بين
القادرين فيه نظر اذ للخصم ان يسند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة
على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انهما يستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فح لا توارد ولا تحكم
قوله وبيانه على ما في الابكار الخ انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلاف
فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون

افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترطوا
ابقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقيق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدما او مقارنا
فمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له انه اثر باختياره في السبب الموجب له فلا يرد ان المتولد
لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فنائه قوله حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء
العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي الى حدوثها ولا
يجوزونه في غيره فلا يلزم ذلك قوله كالقطع والذبح اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا
القاطعية والذابحية فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والانقطاع
في التقبيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الاخرين ما سيجيء من
ان الاخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان على حسب القصد والداعية
بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا رمى سكينا فاتفق بعد موت الرامي
ان اصل المذبح او عضوا فحصل الذبح او القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم
فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس الذبح والقطع في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما قوله لا يقوم حجة
عليهما وكذا لا يقوم حجة على تمامه والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في الابكار حتى يلزم
احد المحذورين قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ اعترض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل
على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم
على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس
الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق قوله اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب
قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه
لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نم المنافاة غايته
وقوع الفعل زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء قوله والمتولد
يحتاج الى السبب قطعا ان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فلا نم عندهم وان
اريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال الباري تعالى صادرة عنه تعالى
بمرجح يكون منه مع انها افعاله تعالى اتفاقا قوله واجتماع المثلين يح اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن
لاختصاص بالقدرة الحادثة كما تبادر من سياق كلامه بل يجري في افعال الله تعالى على القول بالتوليد فيها
قوله وهو يح ضروره وجوابه منع استحالته نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله تعالى على اجتماع المثلين
غير صدورهما من واحد فتامل قوله ويحتمل الكلام وجها اخر الفرق بين الوجهين ح ان المباشر والمتولد
في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده في الوجه الاخر

متحدان بو يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي
الوجه الاول محمول على المثلية او اريد به العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد عين عمرو وعنى الماهية
اي ماهيتهما متحدة **قوله** لم يذكر النظر اي بلا قصد التذكير **قوله** بل مقدورا مباشرا بالقدرة اي
بالقدرة الحادثة والالم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها
لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره من الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا
باتفاق من المعتزلة فتامل **قوله** وخرجت عن ان يكون مامورا بها فيه دفع لمنع بطلان التالي اعني
امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل
الحاصل وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فلينظر ثمه **قوله** وجواب الثاني انا لا نسلم الخ اعترض عليه بان صحة
النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة الشبهة والجواب بان الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع
في القطعيات ولا شك ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم ح وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها
كما مر في الموقف الاول **قوله** ومن توليدها في الحدوث توليدها في البقاء فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال
الحدوث للحركة من المبدا وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التاليف لا يتعدد ولا
في الوهاء فان الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهاء متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة
ما اورده الامدي لظهور الفرق **قوله** لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة قد عرفت مما ذكرنا ان نفاة
البداهة او النظر قد يوجبا الاشتراط في البعض كما في الوهاء ويحتمل في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم
ما ذكر في جميع الاسباب المولدة **قوله** على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تعالى ذكر الاحياء في صدد
بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او لبيان انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على
استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائي فاذا
اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحيوة ايضا مقدورة له **قوله**
قال الله تعالى يحيي ويميت فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرفت في قولهم
فلان يعطي ويمنع على ما حقق في كتب المعاني **قوله** والا لحصل ذكر اللطم الخ منقوض بعدم حصول الالم
بضرب الحجر مع ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتامل **قوله** والجواب ان اختلاف الوهاء الاظهر في العبارة
ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهاء لان النزاع وقع في تولد الالم واعلم ان هذا الجواب
انما هو على الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على الوهاء المترتب
على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذي سنذكره بقوله وايضا فيبطله
الخ لكنه ايضا غير تام كما ستطلع عليه **قوله** وايضا فيبطله تفاوت الالم لا يقال الالمان المتولدان من
الوهيين متساويان فاما الزائد من احدهما فمن خلق الله تعالى لانا نقول يمكن ان يقال مثله في الالم

بتقدير توالده من الاعتماد **قوله** وما يحصل بزبانة العقرب اي بابرتها نقل من الشارح ان الصحاح
ذكر ما في العباب في زبب فالعبارة بيائين مع حذفين واما الجوهري فقد ذكر في باب النون مع الزاي
المعجمة ان زبانى العقرب قرناها فهي ح بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب
لا تلدغ بقرنها بل بابرتها **قوله** اقل ما يحصل براس الابرة فيه منع ذكرناه في بحث اللذة والالم وهو
ان زبانة العقرب تسميها تفرق تفريقا غير تفريق دخول جرمها فالحاصل للوهاء الحاصل بها من الوهاء
الحاصل بدخول جرم الابرة ممنوع **قوله** المذكورة في الكتاب فيه ايماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة
في الابكار فان فيه فروعا آخر **قوله** هل يمكن احداث الالم لا يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما يشاهد
هو وقوع الالم من الله سبحانه مقارنة للوهاء فهل يجوز خلاف ما نشاهده بان يحدث الالم بلا وهاء ام لا
فمن قال بان الترتب في افعال الله تعالى يدل على التولد وبانه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن
لم يقل جوز فالعبارة الظ على هذا التوجيه من الخ وقع في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع ح مبنيا
على مجرد الفرع الثاني كما لا يخفى **قوله** لعلمه انه لا ينفعهم فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على
الله تعالى لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم **قوله** لا يقتضي امتناع الايمان والا كان قبيحا لا يستند اليه
تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدأ الوسم والمنع صفة
في قلوبهم مانعة فتامل **قوله** وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة وهذا يخالف لما نقل منه الكشف من انه
لوافق الحكماء في وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقاصد
قوله حملوا الهداية على معناها الحقيقي قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة او لو اشير الى ان الهداية حقيقة
خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تاويل في البحث عنها بانها باقية على حقيقتها او مؤولة
تحت كلامي وهذا الحلف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة
الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمذكور في حواشي المطالع معناه اللغوي والعرفي فلا تخالف
ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد تتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد تفرق
بينهما بان معنى الاول الايصال الى المط ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ومعنى الثاني الدلالة
على ما يوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدي للتي هي اقوم والى النبي عم اخرى نحو انك لتهدي
الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدي بنفسه وفي حواشي
المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في مصنفه ونسالك ربنا الهداية عليه لكثرة استعماله
ولئلا يلغو الفقرة الثانية كما انه المراد في الآية الكريمة اعني واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان
كان لا يخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس بدون ما ورد كسرت في الاسلام **قوله** فلا يتصور

طلبها فان قلت امثال ما ذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظ
قوله ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور الاستقدام عند
مجيئه فلا وجه لتقييده بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكر في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزاء
ايضا بناء على انه يكون معنى قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييره على نمط قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب
عن الاستدلال بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا تعارض فيه الاجل الى الثابت
والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده
يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت هو لقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقوله عز من قائل وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل
آية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل الآخرة قوله لما قالوا ابواح قدر
جواب لولا لئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها قوله وبيان
ذلك انه لا حكم العادة اه المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين الى الله تعالى
بل فرقوا بان نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجز
ونسبوا موت جماعة قليلة في لحظة الى الله سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه
غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل الى الله تعالى وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان
المفهوم من قول المص وذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل
ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة في كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت
في صورة موت الجماعة القليلة في لحظة واقع بالاجل وفي صورة الجم الغفير لا بالاجل وهذا الفرق تحكم بحت
لا يدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح في المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا
عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل او لا بالاجل فيلزم القدح ليحتاج الى دفعه بالفرق
بكون الموت في احدى الصورتين بالاجل وفي الاخرى لا به اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم الغفير في ساعة
بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم الالزام ففرقوا ليندفع عنهم
الالزام وانت خبير بان الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل لا معها فلا يلزم القدح في
المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل الى الله تعالى او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل او لا به على ان انتفاء
المقارنة لدعوى النبوة تميزه عن المعجزة فتامل قوله لانه مثله يقع في الوباء ذكر في تاريخ الجزري
انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدايني انه قال حدثني من ادركه قال كان
ثلثة ايام فمات في كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس في الرابع

ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامراة فقال ما فعلت
الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير قوله ليس ما ذكر بحدا للرزق اه فانه يرد على الامور الاول
اطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه للاحاطة بالافراد والتعريف للماهية الثاني خروج رزق
البهائم الثالث خروج المشروبات لعدم الاكل ثم قوله بل هو تنبيه اه فذكر العبد لان الحلال والحرام
انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ان التعرض
للاكل مستدرك سواء حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان
كلام المص موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على
التغليب لانه لا قائل بكون الرزق مخصوصا بالانسان قوله وهو خلاف الاجماع ابطل اللازم بكونه
خلاف الاجماع لا بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير القاضي وغيره لان
المعتزلة اجابوا عنه بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا
انما يسهل دفعه بان يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا
حراما قوي والجواب بان معنى الاية والله اعلم ومن دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها على تقدير
تسليم كون المعنى هذا مشترك الورود فان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص
للرزق بالحلال قوله الخامس في الاشعار اليه الظاهر ان هذا البحث لغوي لا كلامي اذ لا نزاع في ان تعليل
الاجناس وتكثير المرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والثمن من العبد واما النزاع في اطلاق المسعر
لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له قوله لا بمعنى اضافة غير الملك اي اضافات الزوجات والاولاد
من حيث انها زوجات واولاد اضافة تمليك قوله عنه ومن اتبعهما وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث
الارادة قوله كاره للمعاصي والكفر قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد
خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وانت خبير بان الظاهر انه لا يصبر
على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوا في حق الباري تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد
فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبره تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس بسعة الاحاطة على صبر عباده
الذي هو بمنزلة القطرة منه نعم ما اراده الله ارادة تامة لا يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد
برغبته واختياره ابتلاء له ففي عدم جواز تخلفه بحث ظ قوله وخالق الشيء بلا اكراه مريد له فيه
بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الى
ح الى الدليل الثاني وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن ذكر نفي
الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان تخصيص بعض المقدورات
بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان مثبت للارادة فيه هو هذا قوله قد ثبت ان

جميع الممكنات مقدورة له تعالى فايدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المريد
لا في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا تحتاج الى ارادته تعالى للتخصيص فيها **قوله** وفيه بحث
لان عدم ايمان الكافر فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المص في حمل احد الطرفين فيه على الاحد
الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف
الممتنع كالجائز بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم تبع الوقوع والوقوع اثر الارادة
القديمة فليتامل **قوله** في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه تعالى لا يخفى ان هذا كلام خطابي اذ ايجاد
الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات
الجزئية والاعراض المباشرة المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شانه **قوله** وذلك لانه ينعكس بعكس
النقيض اه فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتاخرين وهذا الاستدلال
مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لا ينافي الانعكاس لان يع في المادة الجزئية قلت هذا
حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث رد قول الاوائل
فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وكذا يشير له هذا مثال ايضا **قوله** هل بطبعه ام لا فيه اتيان المعادل
لهل والنحاة يابونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما في قوله عم هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام
لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على مذهب ابن ملك وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول
قوله فلانه اذا اتى العبد بالفعل الخ فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا للفعل حقيقة لم يكن الصيغة امرا لا ظاهرا
فيجوز ان يكون ترك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة الحال اللهم الا ان يقال المعلوم
فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء
حقيقة بعد لا نسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان يواخذ بترك الامتثال قلت لم لا يجوز ان يكون
المواخذة لترك الامتثال بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتامل **قوله** اجيب بانه قد يامر به
فيه انه كلام على السند مع ان العاقل الخ اعلم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب **قوله**
ولا يقال مطاع الارادة فيه ان هذا امر لفظي وبهذا الاعتبار يقال مطاع النهي ومطاع الطلب **قوله** قلنا الواجب
هو الرضاء بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو
الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته
بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وما في شروح الكشاف من ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان
له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية
ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضاء القلب بفعل الله
تعالى بل بصفته ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق فيقتضي

لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضى الاول هو الاصل والمنشا لكلا اختار
هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سايرها في وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم
قلت هذه الصفة تقتضي الخلق والسرور والالام من اثارها فهي مظنة ان يعترض فيها العباد ويشمئزوا
عنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء **قوله** الرضى ترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضاء
صفة القلب ولذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان تعريضا بعدم رضاه وترك الاعتراض دال عليه
لا انه نفسه فالتعريف المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا الرضى لها فان الرضاء بالالام غير
مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب بان الرضاء ارادة
خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولك ان يقول
المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح والمواخذة ودليل هذا
الاعتراض فليتامل **قوله** لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الايات انما يتم اذا قدر مفعول
المشية في الاية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو
المناسب لقاعدة العربية وهي ان مفعول المشية في الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى
فسرهم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكل كونه تنفعها
وبالجملة فسبب ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال الله تعالى والجمع
والهداية المذكورتان من تلك الافعال فلو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفائهما وشيئتهما مراعاة
اصل الاعتزال فتامل **قوله** السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه الاية فيه سهو اذ ليس نظم الاية على
ما ذكره بل هو في سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا
لموضع من القرآن العظيم **قوله** بان المعنى اذا اردنا تكوينه قيل هذا التقييد راجع الى شبه القسر ولازم
انتفاؤه بانه خلاف الظاهر فلم ارتكبه ههنا اجيب بانه لولاه لكان خطاب التكوين عليه **قوله** الموجود اما خير
محض لا شر فيه اصلا الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو غير مؤثر اعني فقدان كمال الشيء واذا
اطلق على امر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار بمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك
باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما اشار اليه الشارح في
حواشي التجريد وبهذا الظاهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم
واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات متوقفة عندها مفقودة بها كما علم من قولهم وسبب
حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر ههنا معنى اخر ثم ان
ظاهر تعبيرهم في عالم الموجودات لا في الجزئيات ولذا اجاب الشيخ في الاشارة عن الاعتراض بان الغالب
على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب

وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب
نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل يعني الكمال في العلم فلا جرم يكون الغلبة
لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط من حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان
الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الناشي يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر
والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير بالاضافة اليه لانه ليس سببا له ولكن انما ذكره في هذا
المحل من الاشارات فتشارا اذ لا يلائم اصول اهل السنة **قوله** ولما كان لقائل ان يقول فيه بحث لان هذا الاعتراض
لا يتاتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لم يقولون بواحد
من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لا بد من القول بالاختيار فلانه لو
كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات او شرورا فلا يتجه
ان يقال لم فعل هذا واما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا
من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتاتى ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير واجاب
صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالاصلين اما ثانيا فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة
الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح
والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير واما الاول فلما مر في مبحث القدرة من قولهم بالاختيار
فيتجه ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف صدر منه الشر والناقص ويحتاج الى الجواب
المذكور هذا وانت قد تحققت في اول مبحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر
ضعف جوابه والله الهادي **قوله** هو ارادته الازلية قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان
كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان تطبيقه على ما يقتضيه الحكمة وتقريره عن مظان الخلل ولهذا وجب
الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان ما يدل على وضعه لذلك لغة
او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل **قوله** وقدره ايجاده اياها قيل لم يعهد
الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدر عبارة
عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود وتحديده الذي يوجد به **قوله** واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب
وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحسب مراتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها
وبين القضاء ان مفهوم العناية مخصوصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء

فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة
اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين
مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة **قوله** والمعتزلة ينكرون اما انكارهم القدر فظاهر لاسنادهم
خلق افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات
بل قالوا انه تعالى يريد ان يفعلوها باختيارهم ورغباتهم واما لانهم انكروا الارادة في فعل السيئة والمباح
قوله نهي تحريم او تنزيه المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه
يثاب عليه ادنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد واما عندهما فاما حرام او اقرب
منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار لفعله لكن يستحق محذورا اخر كان يحرم
الشفاعة لرفع درجته او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا موقتا **قوله** ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالموصول
فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والساهي **قوله** تقال لمعان ثلثة الاول ذكر المص في شرح مختصر
ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثاني ما امر الشارع بالثناء
على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن
ولا قبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لا حقيقي اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني
الثلثة المذكورة في ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظ واما للاخريين فلانهما يختصان بالافعال بخلاف ما ذكر ههنا
فان قلت الذي حصره في الثلثة هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لا شك ان الحسن والقبح
يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا غير المعنى الاول المذكور ههنا لافتراقهما في الفعل الذي يلائم
الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم
الحصر الحقيقي فتامل **قوله** فان قتل زيد مصلحة لاعدائه الخ لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر
يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير والا لم يخرج فعل الله تعالى كما ذكره فح
مراده من قوله ههنا فان قتل زيد ان قتل زيد اذا صدر عن اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض
الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لكن
يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف
الفعل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل صاحب هذا التعريف يلتزمونه **قوله**
فما تعلق به المدح اه لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشموله ذلك المباح بخلاف هذا
قوله اكتفى بتعلق المدح والذم اي اكتفى في المعنى الثالث به ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال الباري
عز اسمه فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه الباري سبحانه على القبائح لايجابها استحقاق الذم لا
لاستحقاق العقاب **قوله** فهو عندنا شرعي ذهب بعض اهل السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد

دون افعال الله تعالى مستدلاً عليه بانه لو وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان
واجباً عقلياً فيكون حسناً عقلاً فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحاً عقلاً ورد بان وجوب
تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع
واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص الشارع **قوله** سواسية قال الاخفش
سواسية اي اشباه فان سواء فعال وسية يجوز ان يكون فعة اذ قلة الالف فيه اقيس لان اكثر ما يكون
موضع اللام واصلها سووة انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها **قوله** لحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول المتنازع فيه **قوله** وذهب
من بعدهم من المتقدمين الخ لا يخفى ان المفهوم من كلام المص اثبات وايل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة
للحسن والقبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم اياها بل ان المثبتين من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة
ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المص **قوله** انتفاء الصفة المقبحة اي بعد
القابلية للاتصاف بها ليخرج فعل العاجز والملجأ **قوله** اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ
اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف
بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما لهما ان يفعلا قد يكون قبيحاً صرح به
العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر تخصيص ما فعلاه وهو قبلهما المعصوم مثلاً فلا شك
انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفها
والتقدير ههنا قوله ان يفعله ما ليس للفاعل المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه لوجب شمول
الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح **قوله** صادراً بلا سبب
اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا علة بعينه **قوله**
ونسبة حد هو حد مر منا انه انما يلزم الشر اذا كان صادراً عن العبد باختيار واما اذا صدر عنه لا به
فلا فيه واعلم ان بعض الاعتراضات التي اوردناها في المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ما ذكره
في هذا المقصد ايضاً فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه **قوله** كان اتفاقياً كما مر اي صادراً بلا سبب يقتضيه
وتخصيص وجوده بالنسبة الى ذكر الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح وقت وجوده
على ساير الاوقات كما انه رجح نفس وجوده على عدمه اذ لا منافاة بين الترجيحين قلت لما كان المرجح الاول
هو الاختيار المتعلق في الوقتين معاً على الغرض السابق كان نسبته الى الوقتين على السوية فلا مرجح
وقت وجوده على ساير الاوقات وسقط **قوله** والاظهر ان يقال اي الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفي الشرايعين
والتكليف بما لا يطاق فساداً مستقلاً لا ان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلاً عليه كما هو الظاهر
من كلام المص وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل مقدر **قوله** اما نقض او في حكمه كونه نقضاً

بالنظر الى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة **قوله**
هو ارادته وقدرته فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه
سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو
علم بالنفع فتدبر **قوله** المتعلقان بالفعل في وقت معين مخصوص الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص
هو وقت وجود الفعل وح لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجدداً
اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا في الازل لوجود المقدور فيما لا يزال ولا
حاجة الى تعلق آخر حادث **قوله** لنا ان نختار الوجوب قيل الوجه ان نختار الجواز لان الفعل اذا وجب
مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعاً لا شائبة كما قال ولزوم كون الفعل اتفاقياً ممنوع بل اللازم كونه
تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب كما مر مراراً من ان رجحان الوقوع
لا يكفي فيه بل لا بد فيه من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب البحت كما
في الطبايع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل
على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب بنفسه وان اوهمه العبارة **قوله** فلا يحتاج الى مرجح
اذ المحوج اي المؤثر عندنا الحدوث فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلاً فبط بالضرورة كيف
ويلزم ح وجوب الفعل بالاجنبي الغير المتعلق الغير الصادر عن الذات بالذات اصلاً وان اراد عدم
احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلائمه التعليل فتامل **قوله** وانما ينتهض حجة على غير الجبائي ما ثبت
لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات ولازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكره حجة على
غير الجبائي ايضاً قلت ما ذكرته تاول لمذهب الجبائي فقد ثبت بالفعل الصحيح اختلاف مذاهبهم **قوله**
فانه اي الكذب قد يحسن اذا اشتمل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبي عم
اقبح منه فلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب واجيب بان الكذب لما تعين
طريقاً الى الانجاء الواجب كان حسناً البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من
جهة كونه طريقاً الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي
وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يجامع القبح اصلاً واجتماع الحسن والكذب باعتبار
الجهتين انما يتاتى على مذهب الجبائي كما سياتي اليه الاشارة **قوله** واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ
فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا مفض الى اهدار دم المعصوم لكن لا نسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا
وان لم يدرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التي نجدها العقل في هذا المقام اقوى بكثير من النفرة التي نجدها
في الكذب فيما نحن فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح **قوله**
وهو باطل فتعين الاول نقل عنه ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى ان يقال اذا جاء الخ

فكذبه حسن والا فتركه وهو بط فتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين
والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح في شيء او تخلف القبح عما لا
يجوز تخلفه عنه فتامل **قوله** لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح اى لا نم انه قبيح مطلقا حتى لا يجامع الحسن في الجملة
فلا ينافي هذا المعنى قوله فتعدد جهة الحسن والقبح **قوله** فيكون مثلا الكلام الواحد الخ انما قال مثلا لان ترك الكذب
قد تحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا اندفع ما قيل
من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام في ترك الكذب هو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق
قوله واما لاستلزامه القبيح فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندهم
فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح آخر يكون قبيحا **قوله** على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لا يبطل
قول من يقول القبح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته **قوله** والشرط لا
يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المص كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه
كلامه في بحث العلة والمعلول **قوله** فلا وجود له لتم انها الظاهر من كلام المص ان ضمير له راجع الى القبح والمعنى
وان قام بالمجموع فلا تحقق للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم التخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية
القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية
فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره **قوله** واما الامري فانه
قال انه قيل انما عدل المص عن هذا التقرير لان ماله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه بط اجماعا
وبداهة وللقائل ان يقول ماله الى انكار كون كذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار
قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى **قوله** قلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء
لذواتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سياتي **قوله** فلا يستدعي صفة حتى يقال انها كونه كاذبا فيلزم على
الشق الاول كون حرف جزءا فظهر ان هذا الجواب يتجه على تقرير المص ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه
على تقرير الامدي **قوله** بشرط انضمام الآخر اليه فان قلت عند ما وجد الاول لا انضمام وعند ما وجد الآخر
لا اول ليقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يعدم بكل حرف
بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التقضي وجد الصفة كذلك **قوله**
وايضا لا نسلم امتناع الخ وايضا ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وايضا
لا نم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا يجدي فان قلت لم ينتقض الدليل بانه يقتضي ان
لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكن لذات الفعل او لصفة
من صفاته بل بالشرع لا يكون عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض

بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفة فانهما ح يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما
معتبر او لا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في
شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قدم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه **قوله**
اى سيعلى القبح الخ فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا يعلل ح حتى يقال ان علته حاصلة قبله
على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك
ليس له ان يفعله اما قيام الصفة الحقيقية اعني القبح بالمعدوم اذ تقدم الشيء على نفسه **قوله** فيصح عند
اتصافهما بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلا
في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على ان نقيض اللاقبح المعدوم منه
وكذا وجود علته وح لا اتجاه لقوله على ان القدماء الخ **قوله** ان الناس طراه النصارى القائلون
بالتثليث مستثنى من هذا المقام **قوله** ومن لا يتدين بدين اصلا جزم من لا يتدين بقبح قتل الانبياء
بطريق ان يقول لو وجد نبي لقبح قتله **قوله** اى لم يمتنع منه الكذب اه انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء
الى انه مبني بطلان الشريعة عدم امتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى
عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا **قوله** لانه قد يكون في تصديقه للنبي عم الجواب و السؤال مبنيان على ان
التصديق بالمعجزة اخبار ماض وقد مر ما فيه وان اريد بالكذب في السؤال الكذب الفعلي فالجواب
يستفاد من قوله ودلالة المعجزة **قوله** ودلالة المعجزة عادية هذا في التحقيق جواب آخر فتامل **قوله**
وما ينتمي اليها اى من الثواب والعقاب **قوله** في فعل فعل لنظان فعل الثاني تاكيد للاول وح يحتمل حذف المضاف
او العاطف اى دون فعل او وفعل **قوله** واما على سبيل الاجمال اه حاصل كلامه انه اذا لوحظ
خصوصيات تلك الافعال لم تحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة يقتضيه واما اذا لوحظت بهذا العنوان
اعني بكونها مما لا يدرك بالفعل جهة حسنها وقبحها نحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة
لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل وقبحه اذا لوحظ بخصوصه
فيتوقف في حكم ويدرك جهة واحد منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن في الجنة
وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي
التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة فتامل **قوله** من تحرك لا يفترق اى لا متعرض من تحرك السردات
اى ذهب ما وجاء **قوله** لغرض آخر هذا على تقرير ان يكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض **قوله** اى
هناك حظرا او اباحة لكنا لا نعلمه فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من ان تفسير التوقف
بعدم العلم بان فيه حكم الله ام لا بط لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه **قوله** على
ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت لنم الا

ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فانه يعني لا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا
كما لا حكم نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله وكان حسنه لكونها متعلقة
للمدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر ظاهر
قوله اوجبوا عليه تعالى فسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لاخلال
تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني بانه له تعالى في كل ترك
مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار فتامل قوله
وانه سفه بلا حظ لنا ان نقول انه سفه لكن لم لا يجوز ان يحصل به عوض دنيوي كما قال ابو هاشم واتباعه في
الالم قوله ينحي بالقلع اي تقبل يقال انحى عليه بالسوط اي اقبل به عليه والمعنى انها تعلوه باقبال التوجه التام
فهو ابلغ من القلع قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان
اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم
والاكرام والقيد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار الثواب لان معناه
ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخل يثاب قوله يا رب لو عمرتني الخ لو هذه للتمني وهي عند
بعض النحاة قسم براسها لا تحتاج الى الجواب ولكن يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هي لو الشرطية
التي اشربت معنى التمني وقيل هي لو المصدرية انيب عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول
المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قوله قال الجبائي النعم
كالاحداث ليس بواجب بل الواجب احداث ما يتمكن به العبد من الطاعة ليسلم عن الالزام قوله فان كان
الايلام من الله تعالى تدخل في هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة تقسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله ثم
انه تعالى ياخذ لها من الجناة اللهم الا ان يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد في
مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بافناء العوض من عنده تعالى قوله وان لم يكن له
حسنات الخ كانهم لا يجوزون ان يوضع من سيئات المجني عليه ويحمل على الجاني على ما ورد في الاحاديث فلعلهم
نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يواخذ احد بذنب غيره لكنا نقول هذا وزر الظالم
قوله فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه لما سيجيء من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زايدا قوله
منفي خال عن التعظيم والاجلال احتراز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب
ومن ههنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض فايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ان تقارن التعظيم
ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا ذكر في التجريد وشرحه قوله ويتسلسل قلنا لم لا يجوز ان العوض
الم الانقطاع في الاخرة اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الاخرة ومدعى الفريق الاول
جواز كونه كله في الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع في الاخرة ثبت مدعاهم قوله ورد بجوازه

وايضا عوض تالم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح في التجريد قوله وهو اصل الاختلاف
الاول فالاولى تقديمه عليه قوله في كل وقت من اوقات الاخرة اه التمسك المذكور من القائلين بوجوب
كون العوض في الاخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق ولو في اول اوقات الاخرة
قبيح عندهم فتامل قوله لئلا يتالم بانقطاع التخفيف فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتالم قلت دوام
العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقي فيه بحث وهو انه لا محذور في التالم بانقطاع التخفيف اذ
على تقدير تسليم لزوم النقص على الوجه المذكور منع استحالته في الدار الاخرة لان ماله دوام العوض ولا
محذور له فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع
نعيم العوض اعني التخفيف وعذاب الفسق فتدبر قوله فيما لا يليق بالحكيم لان الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الالم
عبث والاخرون قالوا اذا توسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون الذ قوله تزجره عن القبيح فان قلت
الزجر عنه ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم
على السيئة ترتبا ظاهرا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نم انه يجب في الزجر وجوب
كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان يجب بعوض كل قاتل يحمل ذلك الالم لاجله لم
الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض قوله وذهب عباد الضيمري في اكثر النسخ
تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضيمري منسوب الى ضيمر تصغير ضمر وهو
قرية من قرى الشام كذا في المغرب قوله فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب يعني انه غير مطابق له
لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام لمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم
جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من
الفريقين اللهم الا ان يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظ قوله
ولا يقبح منه شيء ومن هنا التكليف تحصيل الحاصل قوله لا معقب لحكمه اي لا راد له وحقيقته الذي
يعقب الشيء بالابطال قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل اه اعترض عليه الاستاد المحقق بان عدم تعلق
القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا
لارادته لذلك واختياره اياه دخل ويلزم ان يكون كل مكلف به محالا بطالي سواء علم الله تعالى وقوعه او علم
عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قايل به لان مرادهم بالقدرة في
هذا المقام سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق
القدرة الحادثة اه انه لا يتعلق به في زمان من الازمان اي ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف
لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا
او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتامل قوله ولقائل ان يقول ما ذكره اه

يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المص عليه من ان المراد بما قالوه في ايمان
ابي لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبي عم ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين
المتنافيين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون
تكليفا بالايمان فيصح قول المص انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده **قوله**
ليست معللة بالاغراض فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعاله تعالى فالنزاع في انها مسماة
بالغرض ام لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان
تلك المصالح هل هي باعثة للباري سبحانه وسبب للاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامي لا
لغوي **قوله** جهابذة الحكماء جمع جهبذ وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر **قوله** مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض فلقائل ان يقول ان اردتم بالاستكمال بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نم استحالته
لجواز ان يكون كامل الذات ويحصل له بسبب كل فعل كمال متجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به
غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المص هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات
زائدة على ذاته تع يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير بانا قلنا الاستكمال بالعرض المتجدد يستلزم الخلو عنه
وهو نقص يجب تنزيه الله تع عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية والعرض
كمال فعلي لكونه محمودا ومشكورا مثلا **قوله** لا مر من العلم الضروري بذلك رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه
اصلح للغير **قوله** كيف يدعي وجوب تعليل افعاله لا يخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تابعة الى اخر كان
عاما لجميع افعاله تع كما هو الظ يكون خلود اهل النار ردا عليهم ايضا ولما لم يذكر قول الفقهاء في المتن
بعض صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب **قوله** ولا نفع فيه لهم ولا
لغيرهم يمكن ان يقال يترتب الخلود على الكفر ما دع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وايضا المؤمنون
ينتفعون بخلود اعدائهم في النار لحصول تشفي الصدر لهم **قوله** مدخل في وجوده البتة اذ لو جاز حصوله
بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى
بلد بعيد ليبيعها بتلك العشرة كان عابثا **قوله** كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات
الخارجية اليه تع ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة
معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر **قوله** وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض لا يخفى ان
هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المص على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد
سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تع معللة بالاغراض متفيدا ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب
الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا
وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المص لنا وجهان **قوله**

والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له فان قلت لا يجوز ان تفعل شيئا في اليوم لتفعل آخر في الغد وتفعله
في الغد لتفعل ثالثا بعد الغد لا الى آخر [illegible] مستحيل كما في نعيم الجنان [illegible] والدليل انما تم اذا استلزم
وجود الشيء وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا
للعلل البتة [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] **قوله** بل يكفيه التغاير الاعتباري [illegible]
ذكره في حواشي المطالع [illegible] لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده
الخارجي ولا محذور فيه [illegible] ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج [illegible] عليه فلا
يتصور بينهما الاتحاد بالذات **قوله** لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد
الاول ويكون القصد الى تحصيل الفعل لاجل تحصيله وافعاله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودة
بالقصد الاول لاستغنائه الذاتي **قوله** بدون استحقاق [illegible] تأثير في الاستحقاق
لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائره [illegible] ترتب الثواب والعقاب على
الاعمال [illegible]

[illegible]

لا نعتقد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخ فعل ما من افعاله تعالى عن غرض لمحل بحث قوله وايضا التسمية فعل الواضع
لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم قوله ولم يلتفت اليه المص لانه لا يصح
بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له قوله ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وفيه بحث
ظ لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الموجود وان النسبة
ليست منها عند اهل السنة فليست ولا ما يشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي قوله وكذا الحال في الذات المأخوذه
مع تلك الصفة الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ما له العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الا ان
يراد الذات المطلقة او يقال فيه غلبة قوله فذهب ابن فورك الخ توضيح المقام ان ابن فورك ومن يوافقه اطلقوا
الاسم على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس
المسمى ظ وان ارادوا به ما يطلق عليه الاسم اعني الذات كما دل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ
فمرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض الذي خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى
الذي وضع والمدلول اعم من المطابقي واعتبروا في اسماء الصفات المعاني المقصوده فزعم ان مدلول الخالق
الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات
التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعري فقد اراد بالاسم مدلوله
المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق
غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلام البعض المخالف
لابن فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضا به قوله
كالموجود مبني على ان الموجود عين الذات قوله هو التسمية وانه غير المسمى لا يخفى ان جعل الاسم عين التسمية
ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا قوله بالمعنى المذكور اى القول الدال قوله اى مسماه
لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص
يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب وقيل الاسم في الاسلام مقحم وكذا في قوله
الى الحول ثم اسم السلام عليكما قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه لكن باعتبار خصوصيته لان الوضع للكلي الجزئيات
بل باعتبار انه اسم كما حقق في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لا ينافي العينية في هذا البحث فالمتضمنها معنى زايد
كالحي والعلم قوله اذ يجوز ان يعقل الخ وانما لم يجب بجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية
لانه انما يفيد تعقل الواضع المسمى ولا يفيد امكان تفهيم المعبر الصافي وضع الاسم قوله اى يتوقف اطلاقها
على الاذن فيه فما يكن من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرها
قلت اجاب في شرح المقاصد بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق
الكلام بل يجب ان لا يخ عن نوع تعظيم ورعاية ادب قوله وقال القاضي ابو بكر اه حجته قياس لوازم الاسماء على مرادفاتها

واعترض عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بانه
التسمية عمل اللسان قوله ولا لفظ الطبيب اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح انه عليه السلام
قال لمن قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه قوله
وذهب الشيخ ومتابعوه اه ههنا فايدة ينبغي ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بانه
لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في اسماء الله تعالى ينبغي ان
لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق شايع اللهم الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من
هي له اذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع وفيه نظر والحق ان اطلاق واجب الوجود
عليه تعالى بالاجماع وهو من الادلة الشرعية فليتامل قوله مائة الا واحدا تاكيد لقوله تسعة وتسعين فعل فايدته
دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين وسبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فبتانيث واحدة
على تاويل الاسم بالكلمة قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ فان قلت اذا كان اسماء الله تعالى زايدة
على التسعة والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري والمسلم قلت قوله
من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان
يتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون التسعة والتسعين منها باعيانها يجمع انواعا
من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله الاعظم ان لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف
يختص بهم بالشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذكروا انه مشهوره والاسم الاعظم يختص بمعرفته
ولي او نبي وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدوده بالاضافة
الى جميع الاسماء المشهوره عند العامة لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل
الدخول لكنه مبهم لا يعرف بعينه الا الولي ومنشاء الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في
شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف بالاسم الاعظم وباي اسم كان من اسماء الله موقوف على تحصيل
المناسبة مع مسماه والتخلق باخلاقه ومجرد ذكر الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع
ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا قوله واما في الحديث الخ اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما
ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لا لانه من باب الاعتقاد ثم الظ ان الاطلاق ولو
على وجه الاخبار يكفي في الاذن ما لم يكن في السوق امر اخر يمنعه والا يلزم ان لا يكون كثير من الاسامي ماذونه
فلا عبرة بما في شرح المشارق من انه لا يلزم من قول عايشة رضي الله عنها ان الله رفيق يحب صحة ان يقال
يا رفيق لانه ذكر على وجه الاخبار قوله فكالحنان هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال تعالى
وحنانا من لدنا قوله وهو احد قولي خليل وسيبويه حكي ابن جني ان سيبويه راى في منامه فقيل ما فعل الله
تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له لم نلت ذلك فقال لقولي ان اسم الله اعرف المعارف قوله

واصله الاله يحتمل ان يكون حرف التعريف فيه من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل ان يكون
من الحكاية بان يكون الاصل الها منكرا وقد ذهب الى كل فرقة قوله من الوله تاله على كلا الوجهين فعال
بمعنى مفعول لكن على الاول اصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا في وساد اساد قوله للاشتهار حمل لا بعد
في ان يشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكنى والالقاب قوله الرحمن الرحيم الرحمة في اللغة
رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها لكن اسماء الله تعالى انما تؤخذ
باعتبار الغايات التي لا يكون انفعالات فلذا فسرها بمريد الانعام ثم اعلم ان الرحمن ابلغ من الرحيم لما
فيه من زيادة البنا فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم
المومن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمومن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم
الاخروية لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحمن ابلغ لان الفعلان يكون
للصفات الجلية وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله ولهذا قدم
على الرحيم وقول ابي حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد قوله لا يرام اي لا يزال من رام يريم بمعنى
برح قوله وقيل عليه ثواب العاملين كانهم جعلوا العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر وقيل هو المتصف بصفات
الجلال والاكرام فقيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر
والا فان اريد بهما الصفات السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرهما لم يكن لقول الشارح وقيل الخ فائدة فتامل
قوله قال الامدي هو قريب من معنى الجليل قيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو المتصف
بالجلال وذو الجلال صاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير مخفي قوله يتوقف عليها السمع اي توقفا
قريبا فيخرج مباحث الالهيات قوله او يتوقف هي على السمع اي بالاتفاق فخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها
عقلية عند البعض قوله فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى له قال الابهري مثل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه
متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما
لانها ليست عبارة عن مجرد قوله تعالى بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث قالت جمع بان تعريف النبي بما ذكر
ينبغي ان يبنى على حدوث الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق وقدمها ايضا مع حدوث المتعلق غير التعقل
فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من
الانبياء وهل هذا الا دور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد
الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والماخوذ من الشرع هو هذا فلا دور
قوله نوع خفاء كما لا يخفى لان المطلوب انما تخصص بمجرد المشية والآية انما تدل على انه تعالى يعلم
المكان الذي يجعل فيه رسالاته وهذا امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد اظهر
لما روي ان ابا جهل قال زاحمنا بني عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه

وانه لا يرضى به الآن بان يتبع وحيا كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما
هي بفضائل نفسانية يختص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي
ثم هذا لا يستلزم الايجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه سبحانه ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه
وان استعد المحل قوله يقال اذا شاور كاخر فقلت له انت تعلم ما تصنع فاستفيد منه بحسب العرف
تفويض امره الى مشيته وفيه ما فيه على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة بمجموع الثلث ويكون كل واحد منها خاصة
اضافية على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة بمجموع الثلثة ويكون كل واحد خاصة اضافية قوله المنتقشة
بصور ما يحدث الخ قد سبق تفصيله في خاتمة مقاصد القدرة قوله حيث جوزتموه للمرتاضين الخ
قد يجاب عنه بان لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة مختص به قوله مع اتحادهما بالنوع مشكل الخ
اعترض عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز استناد الاختلاف
الى احوال البدن بطريق جري العادة نعم منعه يبطل الايجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير
استناد الاختلاف اليهما كما يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة
فيكون في المال استناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جري العادة ينافي
الشرطية التي كلامه فيه قوله كالمرضى والمجانين قد يجاب عنه بان خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية
اذا اتصلت بالمبادي العالية يتمثل بقوة المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية باشباحها
مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك
من قبل الله تعالى وملائكته ففيه تخيل صورة الموجود ولم بينه وبين تخيل ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين
قوله افترى الطبيعة الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والطوالع فاسناد
عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو صام نهاره وان اريد بالطبيعة سببها اعني العناية فتامل
قوله في حقيقة المعجزة لا خفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير للاظهار ثم اسند مجازا
الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما
في العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز ضد
القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا
ان المراد بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز عن المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة
الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر قوله عبارة عما قصد به الخ اعترض
على هذا التعريف بانه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة واجيب بان المراد القصد
من عند الله سبحانه والاظهر في الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق بما في
نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى قوله ان كان عدميا كما هو اصل مشايخنا هذا المنقول

من الامدی مخالف لما مر فی المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلینظر فیه **قوله** وشرط قدم الح قیل
هذا استدراک لان معنی الشرط الاول انه علی کون المعجزة فعل الله تعالی ان لا یکون للعبد دخل فیهما بالکسب
وجوابه ان معناه ان یکون مخلوقا له تعالی یؤیده ما ذکره الشارح فی شرح الکشاف ان شرط المعجزة
ان یکون صادرا من الله تعالی لانها تصدیق فعلی منه سبحانه وقد یکون معنی قوله وشرط قوم الح انه شرط
قوم ان لا یکون مکسوبا للعبد ایضا ویؤیده ایضا ما سیذکره فی جواب اول شبه الطایفة الخامسة
القایلة بان المعجزة لا تدل علی الصدق ولا یقدح فی هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا کما
لا یخفی **قوله** کصعوده الی الهواء اه فانه مقدور له باقدار الله تعالی **قوله** وهو الاصح لان المقصود
تصدیق النبی علیه السلام بتعجیز الغیر وهو حاصل قوله ما فی عبارة الکتاب من الاختلال لان من شرط ان
لا یکون المعجزة مقدورة للنبی قایل بان نفس القدرة معجزة فلا معنی للرد علیه بان نفس القدرة معجزة قیل
ویمکن حمل کلام المص علی ان کون ذلک الفعل مقدورا للنبی دون غیره معجزة فلا خلل فی العبارة ولا یخفی
بعد تسلیم مساعدة عبارة المص لذلک المعنی ان کون الفعل مقدورا کنفس القدرة فی عدم المقدورة
وانه لا معنی للرد بکونه معجزا علی من شرط عدم مقدوریة المعجزة فتامل **قوله** ظاهرا علی مدعی النبوة فقولهم
کرامة الاولیاء معجزة لنبیهم انما هو بطریق التشبیه ای هی کالمعجزة فی دلالتها علی صدق نبیهم **قوله**
وهو بعد ذلک یختار ای هذا ادل علی انه لو قال معجزتی ان احیی هذا الضب المیت فاحیاه فنطق انه کاذب
لا یعلم به صدقه **قوله** لان المعجزة اخبار عن الغیب اه لا یخفی ان قوله وقد علمنا خلوه یکون قیدا زایدا علی
هذا التقدیر **قوله** فیکون هو کاذبا فی دعواه اه فیه بحث وهو ان لم یکن کاذبا عند ما ظهر فیه العلم بالغیب
لتاخر دعواه عن ذلک فرضا فما ذکره انما یتم لو اثبت انه لا یتصور ظهور الخارق علی ید من یکذب فی وقت ما
ولو فی المستقبل بالنسبة الی زمان ظهوره **قوله** وسیاتیک انه لا یتصوره اه قد یناقش فیه بانه فرق بین
الکذب فی دعوی انه صدقه والکذب فی دعوی النبوة وما سیاتی هو الثانی واللازم ههنا هو الاول **قوله**
بلبنت شفه یقال ما کلمه ببنت شفه ای بکلمة **قوله** فی انه تعبیر عن المتحقق اه لا یخفی ان المراد بالاستقبال
هو الاستقبال بالنسبة الی الزمان الذی دل الکلام علی وقوع المعبر عنه فیه وهذا مشترک بین المشبه
والمشبه به فلا یرد ان الاستقبال فی المشبه بالنسبة الی زمان التکلم ولا کذلک فی المشبه به اعنی الحدیث
النبوی بل الاستقبال فیه بالنسبة الی کون آدم علیه السلام بین الماء والطین فالاظهر ان یقال فی انه تعبیر عن
غیر المتحقق فی زمان بما دل علی تحققه فی ذلک الزمان تنبیها علی القطع والیقین بتحققه هذا وقیل معنی الحدیث
کون نبوته علیه السلام مقدرة فی الازل وثابتة فی العلم الالهی الازلی وهذا غیر ما ذکره الشارح لکن یرد علیه انه
لا یناسب تقییده بقوله وآدم بین الماء والطین ویرد علی کل من التوجیهین ان سیاق الحدیث یشعر
باختصاصه علیه السلام بهذه الفضیلة من بین الانبیاء صلوات الله سبحانه علیهم وعلی کل من التوجیهین

لا اختصاص للفضیلة المذکورة به علیه السلام لان نبوة کل نبی بل کل حال لکل احد ثابت فی العلم الالهی الازلی
ویجوز التعبیر عن کل حال علم وقوعه فی المستقبل بما یدل علی تحققه قبل وقوعه لما ذکره والاقرب ان یقال
فی معنی الحدیث لکمال حسب مرتبته کل منهم علم عند تعینات الحقایق العمانیة بما یسمع علیهم من النشآت المورودة
واحکامها ونبیا صلعم کان فی نشاة الروحانیة نبیا للارواح ومتوسطا فی تعیین خصص کمالاتهم الروحانیة
التی بحسبها یظهر کمالاتهم الجسمانیة کما تروی عنه علیه السلام اول ما خلق الله نوری هو المفهوم من شرح الجندی **قوله**
لان شرط العلم بکونه معجزا فیه بحث وهو انه مخالف لما مر فی بحث النظر من ان وجوب النظر علی المکلف
لا یتوقف علی النظر وعلی العلم بوجوبه والا لدار وذلک لان العلم بکونه معجزا انما یکون بعد النظر فالصواب
ان یقال لان شرط التمکن من العلم بکونه معجزا وذلک انما یحصل بعد وجود ما وعد به **قوله** وربما لم یکن کذلک
فان قلت الحصول علی وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل النظر وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق
الی ما لیس بخارق فی نفسه لا یجعله خارقا فیکون الخارق هی الصورة المذکورة فی المال نفس الاخبار المذکور **قوله**
کما اشیر الیه بقوله علیه السلام ابیت اه مبنی علی ان المراد الواردات المغنیة عن الطعام والشراب بلذتها الشاغلة
عنهما کما قیل وان شرابا الوصل خیر شراب وکل شراب عنده کسراب ویحتمل ان یکون المراد حقیقة الطعام والشراب
فیکون من قبیل کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا **قوله** ولما بینهما من الصور الکلیة والجزئیة
قالوا ان للجزئیات فی العالم العقلی نقشا علی هیئة کلیة وفی العالم النفسی نقشین احدهما علی هیئة کلیة
والآخر علی هیئة جزئیة شاعرة بالوقت الاول بالذات والثانی بالآلة **قوله** ولیست المعجزة کذلک فان خوارق
العادات الح هذا رد علی الشیخ ومتابعیه فانه هو القایل بان دلالة المعجزة عقلیة کما سیذکره الآن وقد
یجاب عنه بان الشیخ انما یعتبر الدلالة العقلیة بعد القیود من المقارنة لدعوی النبوة والتحدی فلا یتجه **قوله**
فان خوارق العادات الح فتامل **قوله** وهی عندنا باجراء الله تعالی عادته اه فیه ان العلم بالمدلول حصوله عادی
فی کل الادلة حتی العقلیات عندنا فالاولی الاقتصار علی قوله اظهار المعجزة اه **قوله** فمعلوم انتفاؤه عادة
قیل فیه بحث لان معلومیة انتفائه عادة لا تنافی ان یکون بقیاس خفی جبلی مجبول فی الطبایع وهو قبح
تصدیق الکاذب من الله تعالی وانه لا یفعل ذلک لحصول الاضلال الصریح ثم ان کون الکذب صفة نقص وقبیحا
والصدق صفة کمال وحسنا مما لا ینبغی ان ینکر وان انکر بمعنی ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم
فلیتامل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق علی ید المتاله ابتلاء دون المتنبی فان الادلة القطعیة قایمة
علی کذبه بخلاف مدعی النبوة ویظهر منه انهم یجوزون ظهوره علی ید من یدعی النبوة بعد خاتم الانبیاء صلعم
لان العلم بصدق الکاذب محال حاصل الکلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق
العادة فیما یستلزم الصدق وصدق الکذب محال وکذا عادة خلق العلم یستلزم العلم بصدق الکاذب
وبهذا التقریر یظهر اندفاع تخییل ان اعتقاد الشیء قطعا لا یستلزم وقوعه واما کون الاعتقاد مطابقا

مما لا مدخل فيه للعقل حتى يقال انه ايضا وعادى **قوله** الثالث التصديق بها مدة تحصل ان هذا الدليل
بناسب المذهب الاول عند دعوى استحالة البعثة فى نفسها الاترى الى قوله وح يلزم افحام النبى وبقى البعثة
عبثا فتدبر **قوله** وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال لا يخفى ان اخذ هذا المعنى من عبارة المص لا يخلو
عن بعد والاوجه ان يجعل قوله بنصب دليلا او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثانى بان يقال حاصله انه
يجوز ان يكون علم النبى عم بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضرورى بها من غير القاء كلام من شخص
اذ الكلام فى الامتناع الذاتى لا فى نفى الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم مرئى كالهواء
ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز ان يجئ الملك فى الخلوات فان الكلام فى الامتناع الذاتى فتامل **قوله** وجوب
الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل او قبل اقتصار المص على ما ذكر من غير تعرض لدفع الفساد خروج
عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح فى توجيهه يستلزم ان لا يعصى الكافر لان التكليف على
ما ذكره مع الفعل واذ لم يتحقق منه الفعل اعنى الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام
الخصم **قوله** وذلك كالاعراب مثل المحذور المذكور فى المتن عدم الفايدة وهو لا يوجد فى الاعراب فتامل **قوله**
وهو لاء كلهم احتجوا الخ لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء المذكورين **قوله** ومنها
انعدامها الذى تقول يحتمل ذكر الانعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمى موقوف على امكان البعثة
والمعجزة وهذا اول المسئلة **قوله** او فلا يكون ح خرقا للعادة مثل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما ذكر
من الشرط الثالث للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كونه وقوف الشمس الافق مرارا مثلا
خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة اخرى **قوله** اى على كون الشمس مؤثرا وجه
التفسير ان لا يتوهم من الحقية كونه مشروعا اذ لا نزاع فى بطلانه شرعا **قوله** كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عم
روى انه سحر النبى عم فى احدى عشر عقدة فى وتر دسه فى بئر فمرض عم ونزل المعوذتان واخبره جبرئيل
عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقراهما عليه وكان كلما قرا اية انحلت عقدة ووجد
بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة فى انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا به انه مجنون
بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك **قوله** ومن انكر من القدرية الخ قال القدرية السحر ارادة ما لا حقيقة له
كالشعبذة التى سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى فى قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخييل وقد وقع ولو سلم فكونه اثره فى تلك الصورة
هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له **قوله** وقال آخرون هو كافر وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال
فى تقابل قوله وقال آخرون الخ لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد انه يجب قتله حدا وان لم يكن
كافرا تامل **قوله** وح فلا بد من احد الامرين الخ يمكن ان يقال لا حاجة الى شئ منهما لجواز ان يخلق الله العلم
الضرورى بكذبه او ينصب امارة له على كونه بحيث يعلم منها قطعا **قوله** لا يبلغ الكرامة درجة المعجزة

هذا امر وود بان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف والاولياء
قبل ان الامة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبى عم صح مثل ذلك كرامة لامته اذا كانت على طريقته **قوله**
وعن السادس اذ الاتى ثانيه هذا هو الجواب عنه ولما الوجهين المذكورين فى السادس واما الجواب عن ثانيه
فيعلم من جواب السابع **قوله** بيان الملازمة ان التواتر الخ يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة
حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ
الواحد **قوله** استواء الطرفين والوسط المراد من الطرفين والواسط القرون ومن الاستواء الاستواء
فى الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسط المخبر الاول والثانى والثالث
وبالاستواء هو الاستواء فى احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين
كما انه يختلف بالوقايع فيتبنى استواء المخبر الاول والذى بعده بالغا ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه
الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثانى هو المناسب لنفى ايجاب التواتر للعلم مطلقا اى سواء كان
فى قرون او قرن واحد فتامل **قوله** عندنا معاشر الاشاعرة اى يمكن منع تساوى طبقات الاعداد منى
غير بناءه على اصل الاشاعرة لما ترى من قوة العشرة على ما لا يقوى عليه الخمسة والثمانية **قوله** فلا نم تساوى طبقات
الاعداد وقد يقال لا شك انه نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد
يخلق عقيب البعض دون آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافى كون الطبقات متساوية فى الاحتمال المذكور
فى حد ذاتها وانت خبير بانه يمكن ارجاع منع التساوى المذكور فى الكتاب الى هذا ايضا فتدبر **قوله** ضرورى
عندنا لا نظرى انما قال عندنا لان الكعبى وابا الحسين ذهبا الى انه نظرى زاعمين ان حصول العلم بالتواتر
موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه
قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحضار تلك العلم
منهما ولذلك يحصل العلم للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات **قوله** اما
الاولى فمتواترة تواتر الحقة بالبيان الناسخ فى موضعه باعتبار الدعوى وترك البارز فى الحقة باعتبار
الادعاء **قوله** فاتوا بسورة من مثله قد ذكرنا فى حواشى المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا
بفاتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول فى ما نزلنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فالظاهر ارجاعه
الى الموصول فليرجع اليه **قوله** وقيل بالصرفة رد عليه بان الانسب ح ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما
كان انزل من البلاغة كان عدم تيسر معارضته ابلغ فى الاعجاز **قوله** لو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز
لعرفوها قيل هذا ممنوع بان اعجاز القران نظرى لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبلغاء مع
قوم من رعاية النوع **قوله** وليس لها حد معين الخ فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لينفى الاشتباه بالكلية

والموافق لكلام الآمدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع ليس له حد يقف عنده اذ ما
من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قال الشارح
ولا يتجاوزه معناه ولا يمكن ان يتجاوزه فلا ينافي قول المص فيما سبق والحق ان الموجود منها متناهية
دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المص على ما لا يتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا للكلام
السابق فليتامل قوله سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير المناسب لهذا الكلام ان يورد قبله اية
تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ونجيهم الاية قوله بالصحيح وعدمها فيه دفع
لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في اقسام الاختلاف ووجه الدفع ظ وقد
يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف وساير الخلل فلذا قال واي خلل اعظم من اللحن اه قوله
انا نجد فيه اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما تربى على اثني عشر الفا كما تسمع لطلاب القراءات ينقلونها
اليك قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير اه ان اراد مجرد الكثير فالامتناع العادي مم فان المعاندين
كثيرون وان اراد جميع المتحدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره
والجواب ظ بالتامل قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة الخ يحتمل ان يقولوا بصرف الدواعي
الى المعارضة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق فح لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه قوله وليس اذا
لم يكن الخ به اندفع ما اورده على مذهب النظام قوله هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته لم يتعرض لدفع
الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب كما ذكر لانه قول مرجوح لا حاجة الى النزاع فيه قوله
وايضا فيكفينا الخ ما يكشف قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق
الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الاية على انها قد تحمل
على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا اصل الشبهة باعدة اذ يعاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة
وقصايد عديدة فالجواب هو الاول وان يقال ان ابلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة
فليتامل قوله مروي بالآحاد وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عم هو الذي
تولى جمع القرآن قوله منقول بالتواتر اي ما من اية الا وقد حفظها جمع يمتنع عوم الكذب بقولهم وان لم يبلغ حفظ
القرآن كله في عهد النبي عم حد التواتر اذ روي انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر
لا يقدح فيه اختلاف الصحابة في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكرين بالتواتر وقت الاختلاف
وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة برهة من الزمان على خلافه
قال الامام في نهاية العقول روي ان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن
وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يمنعوه ولا شك ان الرواية على هذا
الوجه مما لا يلتفت اليها قوله بل في مجرد كونه من القرآن اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل

من الله المعجز بسورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته
واجيب بان ماهية القرآن هي المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز
قوله واما البسملة جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر قوله واقلها ثلث
ايات فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على
اكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عم قال رب اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنا
بصيرا فان هذه احدى عشر اية صدرت عن موسى عم قلت المحكي لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه
قوله ان حد السحر يحصل ح توهم قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا ان يدعى ان سحر سحرة
فرعون كان تخييلا وتوهيما قوله ليس بمعجز عند هذا القائل كيف لا يعجز وقد قال تعالى فليأتوا بحديث
مثله وقال عز من قائل فاتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لا يضر في هذا المقام كما
اشرنا اليه فليتامل قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر فان قلت فيه تناقض من وجوه اخر
منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين
قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين تناقض
قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرفت بقوله تعالى في يوم كان
مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيمة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه يشتمل على مقامات مختلفة
فاذا احتمل ان يكون السؤال في وقت من اوقات يوم القيمة ولا يكون في اخر او في مقام من مقاماته ولا
يكون في اخر او يقيد بقيد من القيود كالتوبيخ او التقدير او غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد اخرى لم يتحقق التناقض
وبمثل هذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله تعالى واقبل
بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تاتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله عز من قائل يوم لا ينطقون
ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه الايات واما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع
وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الايتين في حق طائفتين من اهل النار اعاذنا الله تعالى منها قوله
ثم ان الشعر ما قصد وزنه الخ المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعيا جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى
ويتادى بكلمات لا يقع من حيث الفصاحة في تركيب لتلك الكلمات بوجه البلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام
موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان ياتي موزونا كذا في
المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه
تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادرا عن قصد واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه مقصودا فتامل قوله
ومنها ان القصة الواحدة الخ وايضا فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدي لعجزه قد سبق الى موضعها
الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا قوله نقل القصة وهو قوله حين عرض عليه المصحف قوله مثل ان نظن

ان المراد والدليل هذا الكلام لنفي توهم ان الواو بمعنى او اذ قد يكون بمعناها فلا يجب صيام
جميع العشرة لانها قد يكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها **قوله** وما نقل عنه تواترا فهو ما قال الرسول عم
انزل القرآن على سبعة احرف. لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفي في
الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة فالصواب ان يتبين معنى الاختلاف كما بينه في
جواب الخامسة هذا واعلم ان اصوب محمل يحمل عليه قوله عم على سبعة احرف ما قاله الامام عبد الله
بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس الله روحه من ان المراد بسبعة الاحرف سبعة انحاء من الاختلاف
متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة
لان النبي عم كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورها ووجه انحصارها
في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون راجعا الى ثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان
احدهما ان لا يتفاوت المعنى مثل وما عملت ايديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما
ان يتفاوت مثل قراءة بعض القراء ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسي واما راجعا الى تغيير نفس
الكلمة وانه ثلثة انواع احدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل وثانيها
ان يتغير الكلمتان ويتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها
بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان تتغير الكلمتان ويختلف المعنى كالصوف المنفوش في موضع
كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان احدهما الموضع مثل وجاءت سكرة
الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن انا اقل وانا اقل فهذه سبعة وجوه
من الاختلاف **قوله** بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه عبارة الكشاف هكذا وكان
بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود
في القرآن لانه مقدار آية وآيتين لا يجب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على انه
من عند الله وايضا هذا ادل على ان البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله
حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران
وان اجبنا عنهما في حواشي المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة اه لعله يشير الى ما في كلام المص
من الخلل لانه قال عن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انها الاشتمال على اللحن وعن الرابعة ان ما نقل
احاد الخ مع انها الاشتمال على التكرار **قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر روي ان الكفار سألوا
عن رسول الله صلعم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيمة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه
ويؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل من ايات اقترابها انشقاق
القمر **قوله** منهم جابرا فرده بالذكر اياه اي انه راوي القصة ووجه التسمية بالباقر قول جابر رضي الله

هو الذي تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما اعطاه الله سبحانه لي فانا اختاره لما قال له جابر رضوانا
في مقام ارجح الموت على الحيوة **قوله** ولما دعي للعباس اه الاسكفة العتبة جنبتهم اي دخل عليهم
في الصباح زحف بعضهم الى بعض اي مشى والملاءة بضم الميم والمد الريطة والملحفة واذا خرج نخلتان
واكثر من اصل واحد فكل واحدة منهن صنو وفي الحديث عم الرجل صنو ابيه **قوله** وكلام الذراع
صليت اللحم اذا شويته وبعض اصحابه عم هو بشر بن البراء وروي انه عليه السلام قال كل سنة تجي ذلك
يحرك السم وقال عم في مرض موته الآن قطع ابهري قلبي ومنه قيل ان الله سبحانه اكرمه عم بالشهادة ايضا
قوله روي ان راعيا اه الحرة ارض ذات حجارة سود كانها احرقت بالنار والاقعاء الجلوس على
الاليتين **قوله** لترضع خشفيها اي على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخر العشر ولعل المراد العشار
الحامل **قوله** لو دعوت هذا العذق اي العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود
من العنب **قوله** الى مس اي الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه تنبأ ويون عشرة
عشرة اي يجيئون عليه نوبة نوبة **قوله** جوامع الكلم اي الكلم الجوامع للبلاغة **قوله** باخع نفسك مخرج نفسك اي
قاتلها غما **قوله** نجم الابطال بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه اي يتأخر عن الحرب **قوله** وشهامة جنانه
شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهيم اي جلد زكي الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب **قوله** لا كتاب لهم هذا
بالنسبة الى مشركي العرب خاصة وان كانت البعثة عامة **قوله** من باب برهان اللم قيل البرهان اللمي
هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تتميم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على اصل
الحكماء واما على اصل المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة العادية **قوله** الا العيسوية احتجوا بقوله تع وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما نشاء النبي فيهم لا امته على ان
تسليم رسالته ولو خاصة يستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه عم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم
لا الى العرب خاصة **قوله** لكن النسخ امر محال يرد عليهم انه جاء في التورية ان الله تع قال لادم وحواء
قد احل لكما كل ما يدب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في
شريعة موسى مع اباحته في شريعة ادم فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا **قوله** اي لا نعلم فوائدها حمل الكلام
على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يحتمل الحصر في جهل المصلحة والبداء لان عدم
علم فوائدها امر ثالث فتأمل **قوله** والجواب انه لا نحكم اه وايضا لا يلزم ان يكون ابهامها لهما بلا سبب بداء
لان له الفعل والترك فيفعل تارة ويترك اخرى لا لاجل انه ما كان ينبغي وان سمي مثله بداء فعلا لا نسلم
استحالته **قوله** ولكن ان يحمل المحكوم عليه اه هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين
الاسلام ولا شك ان بعض الناس ادركوا كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعي اختلاف
الفعلين المتعلقين بالحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلوة الى بيت المقدس بلغ اهل قبا

وهم في صلوة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا نقض صلوتهم فالحكم مورد الحكمين مثبت بل اختلف موردهما
باعتبار جزئي الصلوة قوله واما الثالث فانه بحث لان النص يدل على شرعية موجبه الى زمان ظهور
الناسخ قوله والجواب منع تواتر ذلك على انه كثيرا ما يعتبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان قوله كما في
زمن بخت نصر قيل عليه انه بحث نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق
الارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان قوله لادى الى ابطال دلالة المعجزة قيل
لا نسلم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه الى الخلايق يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة
انما دل على صدقه في نفس دعوى الرسالة او فيما يبلغه عن الله سبحانه مقرونا بدعوة النبوة المقرونة
باظهار المعجزة وجوابه ما مر من ان الخارق لا يظهر على يد من يكذب عمدا فالمعجزة يدل على صدقه
في جميع ما يبلغه عن الله سبحانه حالا واستقبالا قوله وايضا ما ذكروه منقوض الخ النقض بالنسبة
ما دل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام يجب
اجتنابه لا بالنسبة الى ما يفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على
النقض بدعوة موسى عم ان القاء النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي عالما بعدم اهلاك
قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عم كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تع لا تخافا انني معكما اي ما حفظ
والنصرة بعد قول موسى عم وهارون ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يتم النقض
ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء
صلوات الله عليهم ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر قوله الا الحشوية قيل هي بفتح الشين منسوبة الى
حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان قوله يوجب سقوط هيبتهم يرد عليهم ان السقوط
في الظهور والصدور عنه وغيره يستلزم اباه اللهم الا ان يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت
سرا قوله كعهر الامهات العهر الزنا وكذلك العهر كنهر ونهر قوله ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم
في كون زجرهم عن المنكر ايذاء لهم بحث قوله انا اخلصناهم بخالصة ذكرى اي جعلناهم خالصين لنا بخصلة
خالصة لا شوب فيها هي ذكرى الدار اي ذكرهم للاخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها قوله
فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيه ان حزب الشيطان الكافر كما دل عليه سياق الايات
في آخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب والعامد قوله التاسع الخ فيه انه
لا عموم بجميع الانبياء ولو سلم فلا ينفي السهو على ان صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم صحته
في هذا الاستعمال قوله فان الاتباع انما يجب الخ فيه ان المخاطب انما اخذ الحكم من المبلغ وامر
السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع
وهو مامور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا ان يشترط

تنبيه الانبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل قوله الاول قوله تع وعصى آدم ربه الخ قيل يحتمل ان يكون
النهي في قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة للندب او التنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما
قوله ولا امة له هناك هذه جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تع اسكن انت وزوجك
الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحي اليه قبل خروجه من الجنة فيدل
على نبوته عم فيها لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تع واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان المرأة
لا يتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد في حق آدم عم من الآيات هو استماع الكلام المنظوم في اليقظة
وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي عم بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما
القاء المعنى في الروع في اليقظة او استماع الكلام في المنام فيقال له الوحي والالهام لغة وهو المراد مما ورد في
حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فقد يجاب عنه
بان حواء رضي الله عنها له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قال في تعريف النبي عم هو من قال الله
ارسلناك الى الناس او الى قوم كذا ويمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف
المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذين يولدون
بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فآدم عم يجوز ان يكون مرسلا الى حواء وبنيها ويكون الموجود في ابتداء
الارسال هو حواء فقط لكن قال في كتاب الاربعين لو كان آدم عم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا
من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لهما بدون واسطة لقوله تع ولا تقربا
والملائكة ارسل اليه فلا يحتاجون الى رسول آخر وانت خبير بان ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور لا يستلزم
النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عم ثبت بالكتاب فالاقرب ان الخطاب بلا واسطة مع آدم عم واما
قوله ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في محله والله اعلم قوله وقد يقال معنى جعلا له الخ قيل هذا قريب من الحق
لان اول الاية هو قوله تع هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون
في آخر الاية قوله وقد قال ابن عباس الخ المذكور في الاربعين انه روي عن جعفر الصادق ان الله تع اوحى اليه
اني اتخذ انسانا خليلا وعلامته اني احيي واميت بدعائه وهذه العبارة اظهر مما في الكتاب قوله فلما هو الخ
قيل وايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدا بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه لان
الانسان اكبر من كل صنم ولا خفاء انه تعسف سيما مع وجود به قوله فلعل الله تع اخبره الخ وايضا يحتمل ان
يكون سقيما في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا اذ كان على تأويل الاستقبال كما في قوله تع انك ميت او
اراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابرهيم عم صرح في حال الشفاعة
بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب ففي مقام الشفاعة ذكره مع انه ليس كذبا تعويه
لا يصلح منه عم قيل ويمكن حمله على انه من الكذب المباح للتخلص عن يد الظالم والقول عن تجمعهم قوله اي

قوله موسى للخضر عليهما السلام فيه يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما ارسل لم يكن وقت
صرفه في تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى ههنا غير موسى النبي عم الا ان يكون صاحبه
غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى عم بل ولد بعد وفاته بسنتين
والمذكور في تفسير الكشاف وغيره ان موسى عم خطب الناس بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة
فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاوحى الله تعالى اليه بل عبدنا الخضر وهو بمجمع البحرين
وكان الخضر في ايام افريدون الملك كان على مقدمة ذي القرنين الاكبر وبقي الى ايام موسى عم والله
اعلم قوله وسايل الى القتل والزنا فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنا في القصة بل انه تزوجها بعد موت
زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له قوله وزعموا انهم الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لا يخفى قوله حاصل
اساءة الظن باللصوص اذا كان المظنون شرا او ما يجري مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق
الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال ساء الظن قوله
الصافنات الجياد الصافن من الخيل القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر قوله
سقاه عن الغيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش
وحر الجوف وهذا وان كان انسب بالسقي الا ان الغيمة بالمهملة لم يذكر في الصحاح واما المذكور
الغيم بدونها قوله اي امر جعل الذكر على الامر لان الامر سبب للذكر قوله لان رباط الخيل الرباط
المرابطة وهي ملازمة ثغر العدو ورباط الخيل مرابطها ويقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها قوله
وعصاه لا يرقاء لها دمع اي لا يسكن من رقاء يرقاء رقاء ورقوءا اذا سكن قوله والولايد جمع
وليدة وهي الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا قوله في اف الشيطان ان يهلكه الشيطان منصوب
بنزع الخافض اي من الشيطان قوله فائقة على جميع الممالك ان ملكا يكفي في الاعجاز ان يعطي مملكة
فائقة على مملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدي
من غيري في زماني ويؤيده قول الشيخ اي لا ينبغي لاحد ان يسلبه مني بعد هذه السلبة قوله او اراد
ضالا في امور الدنيا قيل انه عم ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل اضلته
حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب
قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان
للمناة وفائدتهما التاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه والاخرى من التاخر في الرتبة قوله تلك الغرانيق العلى
الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحدهم
غرنيق وغرنوق بكسر العين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع
الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة قوله وعلى هذين القولين الفرق بين القولين ان الوحي والامر

بالنكاح

بالنكاح كان قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز في الثاني
دون الاول قوله وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا قلت يجوز ان يكون الوصف باعتبار ما كان
او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين وهو مجاز شايع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان
المجاز يفارق الكذب بهذا انما يكون مجازا مغايرا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة من ارادة
الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لا يخفى قوله لكن وجب على الزوج تطليقها قلت فعلى هذا يكون الامر
بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور قوله
الرابع ما كان لنبي الاية روي ان النبي عم اتي بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن
ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم
فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر رضي الله كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن
معاذ الاثخان في القتل احب الي فرضي رسول الله صلعم بالفداء فنزلت الاية قوله الخامس عفا الله
عنك الاية ان رسول الله صلعم بعد رجوعه عن الطائف استنفر القوم الى تبوك وكان في وقت عسرة
وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو فاستاذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عم
معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الاية وانما عاتبه الله تعالى مع اعتذارهم اليه عم لانه كان عليه ان
يفحص عن كنه معاذيرهم فيقتصر في ذلك قوله الجواب النهي لا يدل على الوقوع قبل لو سلم فيجوز ان يكون
للنسخ ما ابيح سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يكتفى به في هذا المقام كما دل عليه الرجوع الى كتب التفاسير
قوله على اياك اعني فاسمعي يا جارة اي نزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة
الرجل زوجته قوله وانت خبير بان ما بين الفايدتين الخ قد يمنع ما ذكره في الفايدة الثانية الا ان يقال
المراد مجموع الفايدتين وقد يقال ان اريد بالشك ما يعم الوهم كما هو شايع في معناه العرفي يترتب
الفايدة الاولى ايضا فتامل الا على الرجوع على تقدير الشك قوله لان الماهية الحقيقية الخ ثبوت الماهية
الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والا فهي عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه قوله خاصية في نفس الشخص
الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة الفعل بخلاف الخاصة قوله
اذ لا مدح ولا ثواب اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب
لان المجلية يكفي في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد
والاختيار بطريق جري العادة فتامل قوله وذلك انما يتصور لمن لا يعلم الخ وايضا الغيبة وصف
بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان
ذلك بل كان تذكر ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك قوله للغلبة هذا بناء على
الظ الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة لكنه

استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم
ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وكانه قال فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي قوله مسمى بالجن على ما قيل روى ابن عباس رضي الله عنه ان من
الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجن وهو التستر وكان
من الملائكة طائفة مستترون اي غائبون عن الروية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لا يرونهم الملائكة التي
دونهم منزلة ولذلك كانت مسمى بالجن قوله لا نفيا ولا اثباتا واما قصة هاروت وماروت وهي
مشهورة فحواها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس
وكان ذلك يشبه الوحي فانزل لهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليتعلموا الفرق بين المعجزة والسحر
ولا ذنب لهم فيه كذا في اللباب قوله وان الظن لا يغني اه قيل هذا جاز في الادلة الاتية وستعرف
وجه الاكتفاء بالظن قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية
سالت عن ذكر رسول الله صلعم في الواقعة فقال عم ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت
ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الى ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو
صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير
منهم وكم من ذاكر به تعالى في ملاء انا فيهم فذكره الله تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي انا فيهم
ولكن لا يسلم حجية واقعة ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون
باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله
صلعم لا ينافي ان يكون عم افضل من كل واحد من تلك المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عم اكثر
من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر قوله الاول قوله تعالى الخ قد سبق ان ادم عم لم يكن نبيا في
الجنة اذ لا امة له هناك فكيف يكون قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما
نفي فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال
لا يكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المامورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض
فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في اخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه
وله يسجدون فتقديم له على يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لا يسجدون الا لله تعالى فان تقديم
ما حقه التاخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة
فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون
بتاكيدين يدل على عموم السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فيثبت المطلوب قوله وعكسه على خلاف
الحكمة به ظهر ان اهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها قوله واحكام الافضل

للمفضول

للمفضول مما لا يقبله العقول واما قوله ادم عم سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم
كالسيد في اصلاح المهمات والمصالح وقد يجاب بان الخادم من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو بمعنى
الانقياد وفيه الكلام والحق ان التكليف يختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرايع
فلعل المصلحة عند خلافة ادم سجود الملائكة له وفي زمان اخر عكسه وقد يؤيد ذلك بان الحكمة في امرهم
بالسجود على ما روي في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل
او المساوي قوله وايضا بازاء الخ يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها قوله لانا نقول قوله ارأيتك
قيل هذا انما يدل على ان ابليس فهم من هذا التكريم فلعله امر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكريما وتصحيح
فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاد المحقق وهو ان سنة الله تعالى جرت في
كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان
قوم لوط كانوا يطلبون منه عم ان يزوجهم بناته وكان عم يمتنع منه بقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا
لقد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به
دليلا على المطلوب كما لا يخفى قوله لان الاية سيقت لذكر فيه دفع لما يقال ان لهم علوما جمة اضعاف العلم
بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية
فلا يلزم مما ذكر افضلية ادم منهم ووجه الاندفاع ظ قوله واشق فيكون افضل لقوله عم فيه بحث وهو
انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة
الملائكة مصالح لا تحصى فلا يثبت افضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكره
احتمال قادح في اليقين لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين
للعجز عن القطع واليقين قوله بل كمالاتها كلها بالفعل هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات
المذكورة في الوجه الثاني قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد اي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة
الاجساد الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات قوله الروحانيات قوية لا يخفى
ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء
عليهم قوله مبني على القواعد الفلسفية فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون
كمالاتهم كلها بالفعل مم وايضا علمهم بالكواكب ضبطها وآتيها غير مسلم قوله فتدبر اي لتطلع على
ان ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم قوله فمناهما محل ذكره
اي جعلهما متمنيين له قبل الاحسن منع النبوة وقتئذ كما سبق فغاية التفضيل على ادم قبل
النبوة والا فاني يتصور من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيطان حقا قوله الجواب
ان النصارى وقد يجاب ايضا بان معنى الاية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله

سبحانه الا ان الغرض الرد على الاول فقط والتوبيخ وقد اجاب في لباب الاربعين بان نبينا عم افضل
من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الاية تقتضي ترجيح كل الملائكة
على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفصل بين عيسى عم وغيره من الانبياء
عليهم السلام وفيه ما فيه **قوله** قال الامام الرازي في الاربعين اه الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم
ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهرة ولو اريد بحمل فائدته بيان ان الخلاف المذكور في المتن قيد
الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا تقدم عليه مصنف اما على الاول فلان المعجزة ان يكون مقرونة بالتحدي ومطابقة
للقوم حاصله بحضورهم وحضور الرسول لتمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف
ولو كانت هذه الامور معجزة لذكريا عم لعلم كيفية حدوثها والثاني منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا واما الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عم لما
علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته
مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال
مريم ولا ذكر فيها لذكريا ولا لعيسى عم **قوله** وهي احضاره هذا على الاشهر وقيل الذي احضر العرش
هو الخضر عم وقيل جبرئيل عم او ملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه **قوله** المرصد الثاني في المعاد المعاد
ههنا مصدر لا اسم مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان
بعد المفارقة واما المعاد الروحاني على ما تراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كان عليه من التجرد
عن علاقة البدن واستعمال الالات **قوله** لنا انه لا يمتنع وجوده ثانيا الخ اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون
سبب امتناع العود وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم
ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع اعني طريان العدم فان قلت لو كان الماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب
الوجود وممتنع العدم والتالي بط فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند في الحقيقة فما ذكرته
ان كان منعا للسند لم يفد وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهي لا يسمع في العقليات
ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يستند المنع بما اشار اليه المص بقوله فان قيل العود **قوله** قلنا
الوجود امر واحد اه مسلم لا نزاع في حقية هذا المقال لكن لا اثر له في دفع السوال اذ لا شك ان الامتناع
اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا ترى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع
فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا ترى ان
الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا

اقتضائهما

اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود
المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان
يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فقول المص ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له
بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو
جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا لكان يقتضي الوجود المبتدا ايضا
لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض
لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه ان الوجود في المبتداء والمعاد متغايران بحسب الاضافات
الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا يقتضي عدم الاتصاف
بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر هذا
وقد يقال في اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا
امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد القيدين
او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشاء لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية
بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف
بالوجود فمعلوم بالضرورة انهما لا ينقص مما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا
نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين
اعني العود غير ممتنع والله اعلم **قوله** اي ذلك المعدوم استعداد بالوجود الاول قيل الاقرب ان يحمل
الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور
والتاليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد
ملكة الاتصاف القائمة به **قوله** باقتباس قوله تع وله المثل الاعلى قيل معناه وله الوصف الاعلى الذي ليس
لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يعجز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج
وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه ينظر كلام الشارح
وحاصله ان معنى الاية هو اهون عليه فيما يجب عندكم وينقاس على اصولكم ويقتضيه معقولكم لان من اعاد منكم
صنعة شيء كانت اسهل عليه واهون ولذلك قيل الهاء في عليه راجع الى الخلق **قوله** اما الضرورة فقالوا الخ اعترض عليه
شارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى
ويمكن ان يدفع الثاني بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضروري او يكون بناء على ان ليس الفرق الا في العبارة
او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المط فهو فطري القياس فلا ينافي الضرورة نعم يمكن ان يدفع

ما ذكر في بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء والا لزم تخلل زمان البقاء
بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع في
الخلال ولا خلال في الباقي فليس بشيء لان الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين
زماني وجوده الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه قوله كفاه اعتبار التغاير
في الوجود الواحد قال الاستاذ المحقق فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل
وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة
فما ذكره يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة واستحالته مما ضرورة وانت خبير بان اللازم تقدم الوجود
الماخوذ باعتبار على ذلك الوجود الماخوذ باعتبار آخر وما له تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس
في ذلك استحالة اصلا فتامل قوله اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا يمكن ان يدفع ما مر في بيان الضرورية
بجواز مغايرة المعاد للمبدا بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم ح غير محال لا يقال بهذه المغايرة انما
يدفع التخلل بين الشخص الماخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين
ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه
ولا بين المشخصات ونفسها فانه فاسد ظ ضرورة ان المقيد بقيد غير المقيد باخر وهذا القدر يكفي لصحة
التخلل وان اريد به انه لا يندفع فيه التخلل فيهما وان كان مع تغايرهما فبطلانه ممنوع قوله لكان هو في كل
وقت شخصا اخر قيل هذا انما يرد لو ادعي الوقت مطلقا من المشخصات اما لو ادعي زمان الحدوث
دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ للتلميذ والفرق ظ فان لزمان الحدوث دخلا في سعادة
الشيء ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما
لا في زمان بقائها ومنشا اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية
واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور هو بدونه ثم ان ما لا يضر عدمه
في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا قوله الثالث الحكم الصحيح يرد عليه ان توسط امتناع الحكم لصحة العود
لا يعاد التعبير لغو لا فائدة له اصلا اذ لا يمنع وقوع العود بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور ويحكم
عليه بشيء من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده
وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضي امتيازه قوله والجواب الخ وايضا لو صح ما ذكر لزم ان
لا يجوز احداث شيء ووجوده اصلا لانه لا يصدق الحكم عليه حال عدمه بل احداثه انه يجوز احداثه ويتعلق
بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب الاعادة قوله
وانكرها الفلاسفة الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وساير ما ورد به الشرع لكن قالوا بها
في عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات

والالام العقلية قوله لو اكل انسان انسانا الخ مثل لا حاجة الى هذا الغرض فانك اذا تاملت ظاهر
التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكله الدواب واكلناها وايضا
قد ذرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه قوله فيثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما
زعمتم قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبتدا بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعيا كما صرح به
بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس وقد يقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل
فان قيل فح لا يكون المثاب المعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا
المطيع والعاصي والمثاب المعاقب هي النفس لا غير والبدن بمجرد آلة في ذلك وتغاير الالتين لا يوجب
تغاير ذي الالة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب المعاقب باللذات والالام الجسمانية بدنين
غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يتجازى بها قوله وهي الباقية من اول العمر الى آخره قيل الاظهر ان
يقال وهي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدونه عادة لان
وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد بداهة ان ذاته من
اول العمر الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه
قوله لم يجب اعادتها في الآكل بل في الماكول انما قال لجواز ان تصير تلك الاجزاء منيا في الآكل ويحصل منه
مولود فيكون الاجزاء الاصلية من الماكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد
في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان تصير اجزاء اصلية لشخص آخر
على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور
الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب لا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم
تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود محشورة معه
لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية ينشرها الملك على الجزء المنوي كما ورد في الخبر الصحيح ايضا
اللازم حشر الروح مع جزء ما من البدن اي جزء كان قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فيه
بحث وهو ان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الالم لا انتفاؤه مطلقا ومن البين عدم حصوله على
تقدير تركه على حالة اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحيوة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده قوله
النافين للنفس الناطقة والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو
الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم قوله والثالث ثبوتهما معا قال في شرح الصحايف وهذا
على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير
اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الا ان يكون الروح
جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويورد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى ههنا كلامه فتامل

قوله لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ليكون متصفا به ترد عليه انا لا نم الوجوب فانه ليس قبول
الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم
للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع
في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع
المتنافيين قوله بخلاف ما نحن فيه تحقيق الفرق على ما حرره بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد
وجود ما هو مباين القوام اي لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو
متعلق القوام به اي استعداد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه اي لاستعداد العدم عنه فالنفس الناطقة
وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطه
فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا
الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها لتعلقه به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون
مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد
انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما توقف انقطاع
تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني
واندفاع النقض بالصور النوعية لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خبير
بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها
جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس اذ لا محذور في ذلك كما تحقق الآن وهذا هو الجواب الاجمالي
والتفصيل مذكور في المطولات قوله واما العالم اه قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به
السعادة الاخروية فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي
المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون
الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول
الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي
وجود يخصها واية وحدة يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثير وتغيير بوجه من الوجوه وكيف
نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا قوله
لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كائن في موضع

مرتفع يجري مجرى التلاعب بالدين ومراغمة تخالف لاجماع المسلمين على ان الكلام في الجنة المذكورة
في القصص للموعود والمعهود وغيرها دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما قوله
بلفظ الماضي ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن
اليقين اذ قد سبق ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي
الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمة ربما اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها
بصيغة المستقبل قوله فلان الافلاك لا تقبل الخرق اجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا
العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يستلزم الخرق ولا
غيره من المحالات وانت خبير بان ما لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد اصلا
وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل قوله فلا تخالطها شيء من الممكنات الظاهر ان معنى المخالطة المنفية
الدخول والوصول اليه لا ما ذكره الشارح اذ لا ينفي ان يكون في ثخن فلك التداوير فان كونه وفساده
لا يضر انتفاءه بها فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن تأييد لما ذكره الشارح فتدبر قوله وانهم
لا يقولون به عدم القول به لا يختص بنفي الكل اذ التناسخ هو التعلق ببدن آخر في السماء ايضا بل ببدن
آخر على الاطلاق ثم تكفي في تقرير الشبهة قوله فيتعرض بينهما خلاء فان قلت لعل ما بينهما آخر ملاء قلت
هم يقولون الملاء عالم آخر فيكون كريا ايضا نعم يمكن ان يقال لا نم ان الفلك بسيط ولا نم ان شكل الكثير
ولا نم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر قوله وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا
كما صرح به الامام في المحصل فالاولى هاهنا ما ذكره الآمدي وهو ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة
والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين
فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب غاية الحكم في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه
لا نم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لا بعد في ذلك قوله
وجب هلاك اكلها يجوز ان يقال فلكها كلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على بقائها
ايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما يقطع دابر الشبهة قوله
لامتناع تداخل الاجسام ولانا لسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الآن
لكنا فيها الآن قوله والجواب منع وجوب الغرض ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فاين الوجوب قوله لانا
نقول استحالته ممنوعة فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت
ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام
اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لا نقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا

واما انه امر محال في نفسه بناء على انه بعض فممنوع نعم بقي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا
عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم ان يأتي به لا انه يمتنع عقلا بحسب ان يكون مقدورا
له والا لكون الباري سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع الجبائية عليه تعالى ما اوجبوه قائلون بكونه سبحانه
مختارا بلا خلاف منهم فمع هذا اندفاع اصل استدلالهم بما ذكروه في حيز الجواب محل كلام فليتامل قوله
واستحقاق العقاب اي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا سماجة لقوله بل العقاب انما لم يرد
به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظ بل قوله لجواز ان لا يخلق الله تعالى اه فان قلت لا فائدة لذكر الانقطاع
مع انه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا يمكن نفيه بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم
بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرته بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى
ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص قوله وما يتمسك به الخ حاصل التمسك ان الثواب والعقاب
لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالص عن الضد فيكونان خالصين ووجه
الضعف ظ لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجه آخر فضلا عن الوجه الواحد
قوله فان كلامكم مبني على المحابطة فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قضية الاحباط مبنية
على استحقاق العقاب في منافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا ان يقال معنى البناء على المحابطة انه
لا يتم الا بالقول بها اولا واخرا فليتامل قوله فلا يلزم محاربة فيه بحث لان لام الخلود اما للماهية من حيث هي او للعهد
الذهني واياما كان لا يصح النفي الا بان يحمل مجازا عن فرد خاص فتامل قوله وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب
يدفعون بهذا بقضية الاحباط كما لا يخفى قوله لان الخلف في الوعد نقص فيه بحث لانه ان اراد انه
نقص في الصفة فمم وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المص في امتناع
الكذب عليه سبحانه والاشاعرة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على جواز الوعد على انه اذا كان
نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان
الخلف كذب والكذب مستحيل في كلامه انتفاؤه معلوما بالضرورة من الدين كما سيجيء ان امكن عقلا قوله
ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا على ما دل عليه قول الشاعر شعر واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي
ومنجز موعدي ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال تعالى ما يبدل
القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل لا يخفى فساده والوجه ان يقال الوعيد
مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس
باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف
في شيء منهما واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فلعل المراد به القول الثابت كقوله تعالى لاملأن جهنم
واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك قوله على ان الكفار يخلدون في النار

ابدا واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله
عنها سألت رسول الله عن اطفالهم فقال هم في النار وقال المعتزلة انهم خدم اهل الجنة لان تعذيب
من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ
فهو في الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحديثين وان دخولهم
تحت العمومات الواردة في حق الكفار ممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاؤهم حكم الكافرين في الدنيا للتبعية
لابويهم لا يقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار قوله الثالثة من تلك الوجوه الخ حكي ان واحدا من منكري الحشر
اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك
لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وينجري فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في
القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انا
لا نتألم بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا تكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوة بها اولى قوله
الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم التادي الى الموت لجواز ان يتمكن الغاذية من
ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة يعتد بها اكثر مما
يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تاثير الحرارة مهما طالت كان تاثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظ
واما ايراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تاخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص لانها غذاء للحرارة
الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة
الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها فيكثر
لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتاكد هذه الاسباب
بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فيفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية
مركبها ومحلها وتحصل الموت والحق ان هذا مبني على تاثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال
وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى قوله واما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ قيل لم لا يجوز ان يرى في النار
بتخفيف العذاب في تفاوت الدركات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع
بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات
بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتج المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به
المدح والثواب يقال انه حبط عمله كالصدقة مع المن والاذى بدونهما وفيه نظر لان الجواب انما
يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والاذى اذ لو تاخر عنها وابطلها ثبت مدعاهم

وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل
على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا **قوله** الى رعاية الكثرة لا بالنظر الى عداد الطاعات
والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل
الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى **قوله** انيب به ان قلت ما معنى الثواب وانه منفعة خالصة
دايمة مع ان مرتكب الكبيرة يخلد في النار وسيجيء ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده
انه ثياب بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان **قوله** بل العكس اولى وقد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر
عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المعتبر اجرتهما كما مر فيوازي اجر حسنة واحدة اوزار عشر سيئات
قوله وقال ابو هاشم بل توازن ويدفع ما يقابله بدليل قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية **قوله**
فيكون الشيء موجودا حال ما كان معدوما هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة آنا اذ لو جوز ان
يكون آن البطلان عقيب آن المجامعة لم يرد هذا **قوله** بان كل واحد من العملين يؤثر في الآخر اه والحق انه ليس
مهنا تأثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها
ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور **قوله** والانتفاء قطعا فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم تقرير
الآمدي لا تقرير الامام الذي اختاره المص لان مذهب الجبائي على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق
بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق ويبقى نفسه **قوله**
فان الحسنة يجزى بعشر امثالها الى آخره فيه بحث اشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمغايرة عندهم ليست باعتبار
العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها يعني مقابلة عشر سيئات
بحسنة مثلا فاذا حمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتأمل **قوله** فلا يقولون به في غير
صورة النزاع فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما دل عليه سند المانع بقوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر فيها الاستحقاق عندهم
ايضا فيجوز ان يعفو الله سبحانه عنها ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة
اصلا وان اوهم في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم
الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف **قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر
بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر
حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص
واما قوله لذنبك فلعل سبب ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه عليه السلام
صغيرا لا يفيد تخصيص ذنب الامة وهو ظاهر جدا **قوله** انما هي لزيادة الثواب اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت

حقيقة فيما ذكر والكفار شافعين للنبي عليه السلام حيث يسألون الله تعالى لزيادة كرامته وهو باطل اتفاقا واجيب بجواز
ان يعتبر في الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفوع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون
اعلى فعليه انه على سبيل التشبيه والمجاز والشفاعة انما يطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه
اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه **قوله** وهو عام الى آخره فيه بحث
اذ لو ابقي ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم ان لا تثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب
نفع عظيم فاذا خصص فالامر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير الى آخره قد يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير
اليهما من حيث عمومهما فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع عمومها وعقلي ضروري كما تقرر في الاصول
فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا
ان يقال لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا **قوله** والخاص مقدم
على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة
واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد
خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق
فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم **قوله** من حيث هي معصية اي
لكونه معصية قال في شرح المقاصد الندم لخوف النار ولطمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء
على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها يبعد من الجنة ويقرب من
النار ولا يتوب الرجل منها الا لهذين المعنيين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا
لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية تعم الكل والله اعلم **قوله** مع عزم ان لا يعود
اليها اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة
انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بان الندم الى آخره
قوله وفيه بحث لان قوله اه مبني كلام المص ان الظرف متعلق بالعزم ومبني البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد
من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو في المآل كتعلقه بالنفي **قوله** كما في الواجبات قيل لا يتم
القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك
جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل بالاتيان بواجب دون واجب ورد
بان الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة
مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت
وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل بالاتيان بواحد منها دون آخر بل بالاتيان بالجميع كما ان تمام
الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبائح

دون بعض لم يصح ايمان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقا وكذا المقدم قوله
احياء الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ
ولكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة
التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا بجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا
في شرح المقاصد وقد دفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرايع هو
الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند الجنازة سواء كان يعود الى البدن ام لا
وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضي ان يكون الجواب بآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك فتأمل
قوله واخبار مروية عن النبي عم روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير في حديث طويل قوله
احتج المنكر بقوله تعالى الخ فانه وصف الموتة بالاولى ليشعر بموتة وليست الا بعد احياء القبر فيكون
الآية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم واجيب بان المراد بالاولى بالنسبة لما يتوهم في الجنة قوله فانه
دال على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر او غيره استدل على الاول بما روي عنه عم
قال في اثنائه حديث اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي
عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها
واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روي عن انس
رضي الله عنه قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة قال عم انا فاعل فقلت يا رسول الله
فاين اطلبك قال عم اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال عم اطلبني عند الميزان
فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على
وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الاحاديث ثم انه
قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار
وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون عذابه بغير
ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام العياذ بالله قوله
ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان قوله
اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار
معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد قوله فيما
علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلوة

وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور قوله وقال عم
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث ان الايمان الشرعي ان يصدق جزما بوجود الله تعالى وبالامور
الاربعة واليوم الآخر هو القيمة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه
من البعث والحساب وغيرهما من الامور التي اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان
عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عم مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه
وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل في ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وامن بانه رسول
ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله وانه كان
مؤمنا بالله في ظهوره رسولا الثاني ان الرسول اخص من النبي كما مر في اول الكتاب فليس في الحديث
ما دل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول
والنبي وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بالانبياء
تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالانبياء قوله وقيل هو المعرفة قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق ان
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم فيحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي اذا
ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال له في
اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا
اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظر في معجزاته اختيارا ولم يلتزم
العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب
التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فليتامل قوله
وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترط التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق
الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة
الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يلفق بينهما بان ما ذكره
القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا هذا وانت خبير بان
نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار
كما ذكره في شرح المقاصد مما لا وجه له وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جاء به الرسول عم
ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة

ضروريه فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه
ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان
هو الاقرار فقط **قوله** وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج المفهوم من شرح المقاصد
ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع
وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد
الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل الى هنا كلامه **قوله** الاول الايات اي لا يخفى ان هذه
النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية وليس حجة بقيد القطع
بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الايات
لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله عم الا وان في الجسد لمضغة اذا صلحت
صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب واما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب
لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى **قوله** ولا الجزء على كله فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل
ههنا اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته
خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه قائم
البرهان **قوله** ومنه مفهوم قوله تعالى الذين امنوا الاية الاستدلال بالاية على المدعى مبني على ان المراد
بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك لما روي انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم وقالوا
اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله
ان الشرك لظلم عظيم وفي الحسان يقال المراد بقوله تعالى امنوا هو الايمان الظاهري اي الذي يعلم
منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدالين ظاهرا على التصديق ويبقى
اللبس بالظلم ان لا يكونوا منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد
الايمان ولم يرجعوا عنه **قوله** الجواب معارضته بالاجماع المعارضات انما هو جارات على ما نقلته
من المقاصد واما على ما نقلته من تفسير القاضي فلا **قوله** واما ان الاسلام هو الايمان الخ
فان قلت ما ذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح
وهو ان جبرئيل عم جاء الى النبي عم فقال اخبرني عن الايمان فقال النبي عم ان تؤمن بالله

وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على
ان الاسلام مغاير للايمان ونحو له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين
سيما ذلك الواحد حديث والمتعدد ايات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته **قوله**
والظاهر المطابق الخ انما قال الظاهر لجواز ان يقال الخطاب في قوله الذين ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ
ذلك في الاية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المص
قوله اي صلوتكم لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم **قوله**
مجاز الظهور العلاقة وهي كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه **قوله** ولا قاطع طريق لهم
بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي واختلف في مراسيل التابعي ولو سلم
ان عدم الاخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل ان لا يدخل النار في ذلك اليوم اما لان في الاخرة
ايا ما واما لان اليوم لا يقتضي استيعاب المضاف اليه اياه **قوله** حتى قال عم لما بالغ في السؤال روى
عن ابي ذر انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من
عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان
سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر صرح ابن مالك
بان حرف الاستفهام مقدر في قول ابي ذر وان زنى وان سرق اي او لا يقال رغم الله انفه اي الصقه
بالرغام وهو التراب استعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد على كره ومما ينبغي ان يعلم
ان تكرار ابي ذر ليس للانكار بل لظنه ان الرسول عليه السلام لعله يجيب بجواب اخر عند تكراره **قوله** ورد
عليهم مثله في الاعمال فيجيب عنه بان تلك الاعمال لم يؤمر باستمرارها والايمان مأمور به في كل حين فاعتبر
بقاؤها حكما لدفع الحرج **قوله** مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء
على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا
اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره المص في ضبط المذاهب
قوله لا على ما في الكتاب حيث يدل التقرير وانما المنافاة مقام المجامعة فليتامل **قوله** والقائلون
بانه مركب الخ يرد عليهم ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق القلبي
بجميع ما علم مجيء الرسول عم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع او يراد انها
افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاموال لا انها افضل منه من كل وجه او المراد باضافة
افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه اي المشهور المعروف من
بينها بالفضل بين اهل الملل قول لا اله الا الله وبهذا الاضافة يندفع ما قيل من ان الحديث يدل
على افضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من الصلوة والحج وامثالهما مع ان الامر بالعكس

وانما ما قيل في الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء والاموال مطلقا
ففيه بحث لان الصلوة والحج لاشتمالهما عليه كذلك نعم يمكن ان يقال افضليته من حيث انه اساس الكل وما لم يوجد
لم يعتبر شيء منها ففيه حيثيتان ليستا في غيره من الاعمال وهو المقدم والموقوف عليه قوله والايمان بضع
وسبعون اي الايمان الكامل الذي في اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية فرضها وواجبها
ومندوبها والبضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة
على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امراة فاذا جاوز لفظ
العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصال
الايمان اكثر منه ولله در في خلدي والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان السبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال
تعالى في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل للكثرة بعد ذكره آل المعنى الى انه اكثر
من الكثرة وذهب بعض العلماء الى ان المراد بضع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان بضع وسبعون ونص
الراغب الاصفهاني في الذريعة على ان الفروع الكلية ستون وسبعون استخرج ذكر على وجه لطيف فمن
اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه قوله ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده الخ قال السلف رحمهم الله
تعالى كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزء منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاءه
لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية له نظير هذا انه لو قرا سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها
لم يكن تارك فرض قوله وان قلنا هو الاعمال فيقبلهما وهو ظاهر اما اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان
او نفلا تركا او فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظ
واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها كما ذهب اليه اخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد اوقاتها
وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير قوله الاول القوة والضعف قيل
هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة
اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع قوله
ولا شك ان التصديقات التفصيلية قبل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها بابرمتها اجمالا حاصلا
قبل الاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور
ذلك التفاوت في عصر النبي عم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد
تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة قوله بالوجه الاخر الخ اي قبوله لهما بالوجه الاول ايضا باعتبار
هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الاية غير مستبعد جدا كما لا يخفى قوله فهو عندنا عدم تصديق الرسول
سواء كان مكذبا له عم او ساكتا في صدقه واما ما ذكره في تفسير القاضي من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة
مجي الرسول به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك قوله لانا نقول هم مصدقون حكما اه وبهذا

ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون النائم مؤمنا اذ لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم
عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرء عليه ما يضاده فهو مصدق
حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا نسلم المنافاة بينه
وبين النوم ولا يخفى ما فيه قوله وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان زاده في شرح المقاصد بانه لا يستقيم القول
بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره تامل قوله
وبطلانه ظ لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم
السلف في اصح الاثر القائلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما قاله
الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك
العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على ما هو الاساس
والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع
الخلاف ان مطلق الاسم للاول والثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر قوله وهم الدهرية المفهوم
من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص
باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة
الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما قوله والحسن البصري الى
انه منافق اي مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من نافق اليربوع اي اخذ في نافقائه وهي احدى جحرتيه يكتمها
ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي جحرته التي يقصع فيه اي يدخل ضرب
النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على
انه مؤمن في الحكم وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الاخر من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد
فيكون كافرا اللهم الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول الى
كلام اهل السنة المشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب قوله المراد لم يحكم
بشيء مما انزل الله تعالى اصلا وقد يجاب بان الحكم بالشيء هو التصديق ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله شيئا
فهو كافر وليس بشيء لان السياق صريح في المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه
لا بمعناه الاصطلاحي الذي هو التصديق قوله قلنا المراد من حج وجوبه وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك
الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه قوله قلنا العمل في الكراه وايضا يحتمل
ان يكون قوله لا يصليها صفة مخصصة لا كاشفة فلا يتم الاستدلال ايضا قوله ثقلت بالايمان فيه بحث
لانه يؤدي الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما
نطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم ينقل به احد من المفسرين فالاقرب ان يقال ان التنزيل لحجة

منزلة المكذب اذا جعلت الاية شاملة للفساق مساغا على ما علاه الله تعالى كما فى قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى
لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب **قوله** والفاسق ممن وجهه سود بالمعصية قلت
فقد ورد فى الصحيح من الاحاديث ان الامة يبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه
فى ذلك قلت لعلهم يردون الكلام فى فاسق يكون فسقه بترك الوضوء **قوله** الثامن انه من اصحاب المشامة
قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما يجى مثله وقيل هم الذين هم
شوم وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين سلكوا بهم الى النار شمالا
والظاهر امكان المنع ههنا ايضا **قوله** من باب ايهام العكس لحصل فى كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الاية
حصر اصحاب المشامة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منهم كافرا لم يصح ذلك
الحصر والجواب انهم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين فى النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل
من او فعلا مضارعا فعدم الحصر ظاهر **قوله** مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الاية هكذا
والذين كذبوا باياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهما لا يجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم **قوله** انك
من تدخل النار فقد اخزيته لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول
هو فى معرض التصديق فانهم كذا يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية لا من الخزى فلا يتكرر
الوسط فى القياس الذى ذكره ولا يتم الاستدلال **قوله** والا لزم كل مجرم مكذبا فالمراد المجرمون الكاملون
او المجرمون المخصوصون **قوله** والجواب عنه قد مر مثله يمكن ان يجاب ايضا بان الاتقاء قد يكون بالتصديق
عن التكذيب ومقابلة الكافر يدل عليه فساق المؤمنين يدخلون فى الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعض
فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل ومع هذا يحتاج الى جواب المتن
قطعا **قوله** وهو قوله عم انه المنافق قيل يحتمل ان يراد المنافق فى الاعمال لا الدين وقد يقال لا معنى
لقول المحشى لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده
فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مرادنا بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكره
قوله احتج المعتزلة قال فى شرح المقاصد وفى كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم
لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح
وغاية التعظيم وهو الذى تسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة
بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب اعراض كما
يقال فى نفى الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فهم يصرحون بان من اخل بالطاعة
ليس مؤمنا من حسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القدماء كفر من غير فرق بين العرض وغيره
قوله لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام
كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا فى اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال
وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا نكفر المخالف للحق
فى ذلك والا فلا نزاع فى كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفى الحشر
ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شىء من موجبات الكفر عنه كذا فى شرح المقاصد ولعله اراد
ان اعتقاد قدمه مع نفى الحشر كفر والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام
الفلكية من ارباب المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك
فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبى عم والله اعلم **قوله** كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره لان من قال المسلم
يا كافر يكفر لقوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما سيجى جوابه **قوله** لم يحك النبى عم الخ
قال فى شرح المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبى عم اجمالا كاف فى صحة
الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف فى تكفير المخالف
فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا
لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل ولم يكن
كلهم كذلك **قوله** باصحاب الجهل اى ارباب الاجمال فانهم لا يقدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو قولهم بتناهى
مقدورات الله تعالى وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبى الوجود فقد كفروا بهذا او بتكذيبهم الرسول ايضا **قوله**
اذ المراد المختلف وايضا المراد ان من قال بخلق صفة النفس فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق
الالفاظ كما سبق والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسى لعدم قولهم فلا يلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف السنة
اذ السبعة الاظهر ان يقال فكيف السبعة او الثمانية والله اعلم **مباحث الامامة** عن كل الامة كانه اراد
بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه
ان الوحدة من شرايط الامامة لا من مقوماتها وفى الشروط كثرة وعلى شرايطها ادلة ويمكن ان يقال انها
بالمقوم اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة ح ائمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا
ينبغى ان لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان **قوله** والمعتزلة والزيدية بل عقلا اى يجب نصبه علينا
بدليل عقلى وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم فى الجملة بناء على انه لو وجب
على الله سبحانه لما خلا الزمان عن امام ظاهر **قوله** كهشام الغوطى منسوب الى غوطة بالضم وهى موضع
بالشام كثير الماء والشجر **قوله** واما وجوبه علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة
فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف
لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على
قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لا ينافى قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من متصف بشرايط الامامة

فهو مهم وفيه سوء ظن بالامة قوله وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة بكرت بكرة بكورا وبكرت تبكيرا اذا
بكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى وهو المسير فى الصباح والسقيفة الصفة قوله وهو دفن رسول الله
عم فوت النبى عم يوم الاثنين ودفنه عم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء قوله
توفر الناس على مصالحهم من قولهم توفر عليه اى رعى حرماته قوله العربان والبوادى العربان جمع العرب
والبوادى جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفى الحديث من بدا جفا اى من نزل بالبادية صار
جافيا قوله ولا يبقى بعضهم على بعض من قولهم ابقيت على فلان اى رحمته والاسم منه بقيا بضم الباء
قال الشاعر فما بقيا على تركانى ولكن خفت صرد النبال وكذا فى البغوى بالفتح قوله ان تركهم لنصبه اى
لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها ام لا قوله انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها
قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة فلما لو جد فى عصر والا فالجزم بانتفاء الشروط فى كل الامة
مما لا وجه له قوله فالذى يوجبونه ليس بلطف اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف ام لم يتصرف
وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته
ورد اولا بان الامام ان وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغى ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون
الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا علم
ظهوره لهم من العاديات التى لا ارتياب فيها للعاقل كبحر من المسك ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم
انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم قوله وقالوا تارة الخ وكما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم
يتعرض لجوابهما قوله على الذب عن الحوزة الذب المنع والحوزة الناحية وبيضة كل شى حوزته قوله لتحقق الامامة
بدونها لتحقق الامامة ثم غايته ان تجب دفع بعض الشر ورفع عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك
كله لا يترك كله قوله ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرايط الرياسة فيهم
كالكرم والشجاعة والهيبة فى نفوس العرب ولم يكن فى غيرهم ما فيهم قوله على سرية السرية قطعة من الجيش
يقال خير السرية اربع مائة رجل قوله ظهور المعجزة المراد بالمعجزة معناها اللغوى ولو قال ظهور الكرامة لكان
اظهر قوله والجواب لا نم الخ وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة قوله وتثبت ايضا ببيعة اهل
الحل والعقد سيجئ فى آخر المقصد نقلا عن الامام الرازى انها تثبت بلا بيعتهم ايضا بان يباين الظلم
من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا الى اتباعه قوله فيودى الى الفتنة ويعود
نقضه سيجئ انه بحث عند استيناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا ينقاد
للنص ايضا قوله فهو محل الاجتهاد والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله قوله
وعند الشيعة على وعند الرواندية اتباع القاسم بن الراوند عباس رضى الله قوله واما النص فلم يوجد
وقيل نص على ابى بكر رضى فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه اياه فى الصلوة وقال بعض

اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عم قال ايتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر قوله فتعينت امامته على يرد عليهم ان شرطى
العصمة صرحوا بانها امر خفى لا يعلمها اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التى لا يعلمها الا عالم السرائر
اوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة على رضى وتعين امامته قوله لانه زنديق الزنديق فى الاصل
منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك فى ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب مجوس الذى جاء به
زرادشت وهم يزعمون انه نبيهم قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ايضا ان خالدا
لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطاء لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد
ادفئوا اسارائكم ولفظ غيره معناه بمعنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ فى لغة المخاطب بمعنى اقتلوا فظن
ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا قوله واما قوله فى سعد اى بكراه ومعنى دفن الله شرها
شر الخلاف الذى كان يظهر عندها بين المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشى الى الشى اذا ظهر عنده
ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه
اى من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير قوله تعليلا للاشتراك
تعليل لحصر الولى فى المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله فى معنى ثالث فهو معنى مجازى لا يصار اليه الا
لدليل لا معنى حقيقى لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت فى الاصول قوله لا ينافى شموله لغيره لان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر فى موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حال الركوع فى على بناء
على انه الذى اعطى خاتمه فى الصلوة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يوتون وليس بلازم بل
يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
قوله الاول منه خبر الغدير الخ فيه ان غاية الدلالة على استحقاق الامامة فى الحال لكن من اين يلزم نفى
امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم قوله يؤدى الى الكذب فان عليا ليس بمعتق لمن كان النبى عم
معتقا له وهو ظ ولا جار لمن كان النبى عم جارا له ولا ابن عم لمن كان النبى عم ابن عم له فانه عم ابن عم
لجعفر وعلى ليس كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه قوله فان كل احد يعلم من دينه الخ قيل يجوز ان يكون الغرض
التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى
بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى عم وهو ظ قوله ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد ايضا اجيب عنه
بان المولى بمعنى المتولى والمالك للامور والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول من ائمة اللغة
قال ابو عبيدة هى موليكم اى اولى بكم وقال عم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اى الاولى بها
والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم بهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة
اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله قوله للقيام مقامه اى بطريق التعيين فانه لو عاش بعد هارون لما

موسى عم عليهما السلام لبعض خلافته وبهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال انه الدلالة على
استحقاقه الامامة لا على نفي امامة الائمة الثلثة فتامل قوله قال الامدي الوجه الثاني انما اورد كلامه لان
قول المص في الجواب ايضا ونفاذ امره فيهم دون الى آخره انما يلائم هذا التقرير لا تقرير المص نفسه قوله ومن لوازم
استحقاق الطاعة اه فان من لوازم استحقاق الطاعة كان حيوة موسى عم ايضا واللازم بط في حق
علي وقد يجاب بانه لا يمكن عمل اللفظ على حق زمن النبي عم للادلة القاطعة فيبقى معمولا في حق زمن
الوفاة قوله لكان اولى وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت لقوله بعدي الا ان النبوة
مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة قوله سلموا على علي بامرة
المؤمنين فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عم قوله قل للمخلفين من الاعراب الاية اي للذين
تخلفوا عن حرب الحديبية وان القوم المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا وبهذا قال عز من قائل
تقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين
فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية
وان لم يقبل من مشرك العرب اتفاقا ومن مشرك العجم ايضا عند الشافعي رحمه الله قوله جعل الامامة
شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون فيها ويعينون من هو احق بها بحسب رايهم قوله
اذ لا يؤمر الافضل اه لعل هذا الراي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجيء الا ان قوله سيما عندهم
يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه ما فيه قوله الثالث قوله عم لابي الدرداء اه اعترض عليه الشيعة بان الحديث
المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فيجوز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون
افضل بحسب وقت اي يكون الافضل عند ورود هذا الخبر وبعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن
الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه
افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهله
والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر
فقال عم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير مني فقال النبي عم والله ما طلعت الخ
فهذه القصة تدل على ان المراد افضليته مطلقا لا مساواته كما لا يخفى وعن الثاني ان تقييده بالوقت
خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد قوله سيدا كهول اهل الجنة اي سيدا الكهول الذين يدخلون
الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهولا حين كونه في الجنة حتى يشكل بقوله عم اهل الجنة جرد مرد
قوله لو كنت متخذا خليلا الحديث الخليل الصاحب الواد الذي يفتقر اليه ويعتمد عليه في الامور فان
اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات
لاتخذت ابا بكر ولكن الذي الجا اليه واعتمد عليه في جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى قوله

بل جميع قرابته فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يابى عن ذلك لدخولهما في الانفس الكلام الا
ان يقال ذكر التصريح لزيادة شرفهم قوله في ذي الثدية كان رجلا منافقا زمن النبي عم وصار خارجيا
زمن علي رضي الله عنه وكان له ثدي مثل ثدي المراة قوله يقضي اي يقضي ما في علي من بيان الحق
واظهار كلمة الصدق وينجز وعدي انه ياتي بما وعدت قوله بابي وانت وامي اي فديت بابي وامي
قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء فعل الاجماع انما هو على تفضيل النبي
على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لان
الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كما ارسل الملك
الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي عم لجمعه بين الولاية والنبوة ورد بان
في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد
يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن المبحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له
جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاولى في المجموع
قوله يقتضي بلوغه في العلم الخ لما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش
في المدر قوله لو كسرت الوسادة اه كسرت كناية عن الجلوس للحكم قوله فلا يتجه اعتراض الي ما ثم
وقد يجاب ايضا بان المراد بالحكم بما فيهما من الادلة الدالة على نبوة محمد عم ولا يخفى ان المناسب لهذا
على اهل التوراة لما بين فتامل قوله او سهل او جبل السهل ضد الجبل وارض سهلة والنسبة اليه سهلي
بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل قوله ينتسبون اليه في الاصول فضل ذلك لطول عمره
كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله عنه لربما استندوا اليه اكثر من ذلك قوله في ليالي صيامه المنذور
روي انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة
ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي ثلثة اصوع شعير من يهودي وطحنت فاطمة
صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله
مسكين من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا
واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سال اسير فاثروه به
فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قوله
مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجيء بمعنى النصف كالعشير بمعنى عشر
اي لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصيفه
لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البوس والفقر قوله لا تتخذوهم غرضا
اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش قوله ينافي الاشراف بوقوعها فلا يصح حمل هذا التشكيك

من شق الترديد في المعترضين **قوله** لقوله عم ستفترق الخ طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان اراد
بالثلث وسبعين فرقة اصول الاديان فلم يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز
هذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ستفترق امتي في حال ما وليس فيه
دلالة على ان افتراقها في ساير الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص **قوله** وتلا قوله تعالى وما محمد
الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها
وردت في حق المسيح بن مريم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما المسيح بن
مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول الاية قصر افراد كما ذكره في التلخيص
فان الشيطان لما صرخ يوم احد ان محمدا قتل واستعظم الصحابة ذلك جعلوا كانهم ينكرون
وفاته ويدعون انه عم جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها
ان محمدا مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها تصير حجة على عمر
رضي الله عنه واما الاية التي وردت في حق المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة
لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله سبحانه عليهم وما من
اله الا الله واحد فالفرق ظ **قوله** وانكارهم القدر فيها دفع لما يرد على كلام المص من ان المناسب
على ما ذكره هو القدرية بضم القاف فاختار الشارح الى اسناد افعال العباد الى قدرتهم
يتضمن نفي القدرة فيها فالتسمية باعتبار هذا المتضمن ولكن هذا اخر ما اردنا ايراده
في حواشي المواقف نسأل الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
انه هو البر الرحيم وان ينفع به المخلصين
ويجعله ذخر اليوم الدين والحمد لله رب
العالمين والصلوة على محمد
وآله اجمعين
تم